LA VIE SPIRITUELLE

Juin 1961
N° 473

Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point; toi donc, quand tu seras converti, *affermis tes frères.*

Saint Luc 22, 32.

Ce n'est pas tant que nous *tenons à notre foi, nos mains sont faibles, nos pensées légères, fugaces. Mais c'est la foi qui nous tient, de toute la force de Dieu qui nous la donne, qui la met et la garde en nous. — De toute la force de l'amour infini.*

P. Couturier.

FOI ET CONVERSION

« *Si vous ne vous convertissez pas... vous n'entrerez pas dans le Royaume de Dieu.* » *La Parole du Christ est au présent et elle s'adresse aux apôtres, déjà convertis depuis longtemps.*

Que nous pensions avec les prophètes à la première conversion ou avec les spirituels à la seconde conversion, pourquoi y pensons-nous toujours comme à une étape ou comme à un seuil, franchi une fois pour toutes? C'est toute notre vie de foi qui est un retournement, *un changement de regard, une nouvelle accommodation de nos façons de voir et de vivre. Aussi ne parlerons-nous pas ici de la conversion des « convertis », mais de notre conversion, à chacun de nous.*

« *Ce n'est pas tant que* nous *tenons à notre foi, non, nos mains sont faibles... Mais c'est la foi qui nous tient, de toute la force de Dieu.* » *Il faut suivre ces admirables traces de conversion dans les notes du P. Couturier. A quoi peut-on reconnaître que cette conversion est réelle? Le P. Régamey nous rappelle les conditions premières de ce retournement chrétien du cœur et du regard, et le P. Besnard ses étapes décisives.* « *Tout se passe comme si le* cœur, *éternel pourtant dans l'homme, s'épuisait en son agitation indiscrète... Et tout se passe comme si l'on espérait encore la foi de ce cœur aliéné à ce niveau! Apôtres, agitez-vous en vain! Sachez bien que vous ne réveillerez la foi qu'autant que vous parviendrez à forer plus profond, à faire* revenir au cœur (Is 46, 7). »

Et c'est bien le propre de la vie théologale, de ses vertus que de nous faire vivre désormais sur un autre registre, au nom d'un Autre qui nous convertit à sa vie : « Il importe de revenir au sens originel du mot « vocation » et de se rappeler que c'est un Autre qui décide de nous. » « ... Il avait le désir de Dieu, mais s'en remettait à ses forces pour l'atteindre. Dieu ne se conquiert pas. Il se donne par grâce. A nous de l'accueillir ou plutôt de nous laisser décentrer de nous-mêmes et subordonner à Lui par la foi. »

Enfin deux études capitales nous permettent de reprendre en synthèse toutes les réflexions de cette année sur la foi. Quelle est l'originalité de la foi chrétienne par rapport aux formes les plus hautes de l'idéal humain qui sont capables de faire naître une foi: la science, l'appel d'un amour, le dévouement à l'humanité? Alors l'admirable enseignement de saint Thomas d'Aquin peut se manifester comme l'effort le plus génial fait par un homme pour comprendre sa foi. « Non ma justice à moi... mais la justice par la foi au Christ » (Phil 3, 9).

P. M.-A. COUTURIER, O. P. UNE FOI VIVANTE 585

P.-R. RÉGAMEY, O. P. CONDITIONS D'UNE FOI VRAIE . 599

A.-M. BESNARD, O. P. DE LA RÉVOLTE A LA CONVERSION 614

APOSTOLUS LA VOCATION DU CONTRAIRE .. 632

F. BOURDEAU, C. S. S. R. « LA DOUCEUR DE VIVRE » ET LA FOI 636

M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS, O. P. ORIGINALITÉ DE LA FOI CHRÉTIENNE 642

N. DUNAS, O. P. COMMENT ÉTUDIER LA FOI, III . 679

P.-R. RÉGAMEY, O. P. POLITIQUE ET FRATERNITÉ ... 701

Une foi vivante

Le P. Marie-Alain Couturier (1897-1954), peintre et verrier, fut directeur de L'Art Sacré *de 1937 jusqu'à sa mort. Son action pour obtenir des œuvres sacrées des maîtres de l'art moderne fut de toute première importance, Vence, Assy, Ronchamp en témoignent. Toute sa vie fut en même temps consacrée à un ministère très étendu et à une prédication d'une profonde qualité spirituelle.*

Les premières notes que nous publions ici sont prises de fiches d'études portant surtout des textes de saint Thomas. Il s'agissait pour lui d'éléments en vue de la prédication. Ces notes paraissent dater de l'époque de ses études au Saulchoir (1926-1930). D'autres notes sont prises dans deux cahiers d'écolier où il marquait à la suite les choses les plus diverses durant ses dernières années (1947-1954)[1]. *Toutes ces pages témoignent d'une foi vivante.*

Amour de Dieu pour nous. — Comment croire que si nous allons à son amour, c'est sa justice que nous rencontrerons ? Les bras du Père.

Il faut comprendre que notre charité doit avoir toutes les exigences, toutes les délicatesses de l'amour humain : c'est l'amour

1. Pour mieux connaître le P. Couturier, on se reportera aux deux numéros spéciaux de *L'Art Sacré* (mars-avril, mai-juin 1954).

Ouvrages du P. Couturier déjà publiés : *Art et Liberté spirituelle* (Cerf); *Sermons de mariage* (Cerf), qui, traduits en allemand, ont un très grand succès dans les pays germaniques. A paraître prochainement, les deux cahiers de notes spirituelles.

de notre « cœur » que Dieu veut. Il faut voir aussi que l'amour qu'il a pour nous est, en somme, assez semblable à l'amour humain : les mérites de celui qui est aimé nous échappent. Dieu aime gratuitement. Ses préférences inexplicables tiennent à un ordre supérieur de justice et de miséricorde qui nous échappe à peu près totalement.

L'aveugle. — « Seigneur, faites que je voie! » — Heureux aveugle, dont le premier regard fut pour voir Dieu lui-même, incarné pour lui, pour le guérir.

Baptême. — Notons le premier effet extérieur du baptême sur la vie de Notre-Seigneur : « En toi j'ai pris mes complaisances... » Et aussitôt l'Esprit le poussait au désert. Et il était au désert pendant quarante jours, tenté par Satan, et il était parmi les bêtes sauvages, et les anges le servaient. » Beaucoup de conversions ont ce caractère : la solitude, les luttes, les anges.

Chasteté. — Si le cœur se délivre des affections humaines, c'est pour s'emplir de l'amour de Dieu. Or il arrive que le cœur qui s'est ainsi vidé de ces affections ne s'emplit pas de cet amour. Il eût mieux valu un cœur plein de tendresses même un peu désordonnées que ce cœur égoïste. Il y a un égoïsme proprement sacré qui est pire que tout.

Charité. — Un jugement qui n'est pas charitable n'est pas foncièrement vrai, car il fait abstraction de l'amour de Dieu pour ceux que nous jugeons ainsi.

Contemplatives. — Il y a des maisons qui servent de paratonnerres. Pour elles, le bon Dieu pardonne aux autres. *Mais elles attirent la foudre.* Sur elles-mêmes. Le feu du ciel. Noter que ce feu-là, c'est toujours l'amour. Quels que soient les incendies, les cataclysmes, les maisons religieuses qui ne sont pas cela à un degré ou à un autre volent leur pain quotidien. En raison même des dangers, il est essentiel que ces maisons soient

très ordonnées. Car il s'agit de recevoir la foudre convenablement.

Se détacher de ses peines comme de ses joies.

L'Église. — *Substantiellement,* l'Église n'est pas de ce monde. Ce n'est qu'*accidentellement* qu'elle en fait partie. Mais là, dans cet ordre accidentel (temporel), elle participe à toutes les misères des sociétés humaines. Et même souvent plus gravement que les autres sociétés humaines : « Les fils de ce siècle sont plus sages que les fils de lumière. » Et c'est pourquoi la mission de l'Église s'accompagne de tant de tristesse et de tant d'échecs. Même dans l'élaboration des dogmes. Souvent les conditions humaines sont peu honorables. Mais ce n'est que l'ordre accidentel. Essentiellement, substantiellement, l'Église n'est pas de ce monde. Elle reste pure de toute souillure et de toute laideur. Elle va directement à Dieu, et reçoit tout de lui directement aussi.

Enfance. — Tout ce qui manque de jeunesse et d'enfance au plus desséché, au plus blasé d'entre nous est toujours immensément compensé par la surabondance infinie de la paternité de Dieu. Vis-à-vis de cette paternité, nous serons toujours de tout petits enfants et il suffira toujours que nous y pensions un peu et que nous l'aimions un peu pour retrouver un cœur d'enfant.

Évangile. — « *Discite a me quia mitis sum et humilis corde.* » — Lire l'Évangile, non seulement en se laissant pénétrer de la tendresse, de la douceur, de la jeunesse des choses dites, mais en imaginant la tendresse du cœur qui les a inventées.

Joie. — *Sancta Trinitas, unus Deus.* — Joie de Dieu que le monde entier ne peut contenir, mais dans laquelle il est tout entier baigné, dont il est imprégné et dont toute la beauté du monde est un reflet. Toutes les tristesses, toutes les douleurs du monde, au sein même de cette joie. Quel mystère! Toute la douleur du monde au sein de la joie de notre Père. Joie de Dieu que ni Gethsémani, ni le Calvaire n'ont entamée ni troublée.

Légèreté. — « *Pondus meum, amor meus.* » C'est de l'absence d'amour que nous sommes légers.

Liberté. — La délibération est proprement une libération. Qui délibère se libère de ses habitudes, de ses impulsions irréfléchies, du poids du jour et de la chaleur.

Pâques. — Notre-Seigneur apparaît cinq fois, ce soir-là, un peu partout, comme quelqu'un revient après une longue absence et qui a beaucoup d'amis : ainsi dès le premier jour il se précipite chez tous, n'y faisant que de courtes visites, mais voulant tous les voir. *Haec dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea*[2].

Pauvreté. — « *Beati pauperes spiritu.* » Pauvreté spirituelle : celle qui convient à des esprits, semblable à cette pauvreté de l'esprit qui ne possède aucune nature particulière, afin de pouvoir les connaître toutes. Cette liberté, cette vacance indéfinie, cette immense férie[3] de l'esprit : *Vacate, et videte quoniam ego sum Dominus*[4]. Modèle et principe d'un détachement vraiment « humain »... *ipsorum est regnum coelorum*[5].

Pauvreté. — On voit parfois cela en religion : il semble que depuis qu'on a fait vœu de pauvreté, on ne soit plus capable de rien donner aux autres : le cœur s'étant débarrassé en une fois de la peine toujours nouvelle qu'il y a à donner quelque chose à quoi l'on tient, s'est refermé sur lui-même, et bien fermé. La vraie pauvreté n'est pas là. Si pauvres qu'ils soient, les vrais pauvres ont toujours, et tous les jours, leur cœur à donner. Et

2. « C'est le jour que le Seigneur a fait : exultons et réjouissons-nous en ce jour-là » (Antienne qui revient à tous les offices du jour de Pâques).

3. Les jours de la semaine, depuis saint Grégoire le Grand, s'appellent « féries » pour les clercs, afin de signifier que ceux-ci doivent toujours *vaquer*, comme en une fête, au service du Seigneur.

4. Ps 46, 11, cité d'après la Vulgate, d'après l'office divin, où le P. Couturier entend « Vacate » comme s'il signifiait : « Soyez en vacances. »

5. « C'est à eux qu'appartient le royaume des cieux » (Mt 5, 10) : à ceux qui souffrent persécution pour la justice.

ils voudraient avoir le monde à donner, tous les jours. Les autres, le vide de leur cœur et de leur vie les rassure : ils sont tranquilles... Il en est de même du vœu de chasteté. Si le cœur[6]...

Prêtres. — Lire et relire l'Évangile et saint Paul. Nous n'avons pas le droit de passer beaucoup de temps à lire des choses que tous les autres hommes lisent de reste : nous avons à lire des choses qu'eux ne lisent plus. Il faut que notre esprit soit tout imprégné de l'Évangile, afin que, lorsque nous parlerons aux hommes, nous soyons comme des Évangiles vivants. Car il ne faut pas s'y tromper, c'est bien cela que même les indifférents attendent de nous. Dans tous les autres domaines nous sommes *l'amateur* : là nous sommes *témoins.*

Témoignage. — *Vos estis lux mundi.* Il ne faut pas s'y tromper : ce qui doit alimenter cette flamme, ce qui doit brûler de ce feu, c'est notre âme, c'est notre vie. Le feu nous est apporté du ciel, mais c'est nous qui devons brûler si nous voulons éclairer le monde : « *Vous êtes* la lumière du monde. » Nous ne faisons pas que la porter.

Tribulations. — Les tribulations sont situées à une certaine hauteur, et il y a des âmes qui ne sont pas assez hautes pour les rencontrer. Et d'autre part elles ne sont pas faites pour qu'on s'y arrête, mais pour qu'on les dépasse.

Cela est vrai pour ainsi dire formellement, et ainsi il se fait que des âmes qui sont dans les tribulations ne sont pas « à la hauteur » propre aux tribulations, et d'autres âmes, dans ces mêmes tribulations ont déjà dépassé cette hauteur-là et, bien que dans la souffrance, sont déjà dans la paix de Dieu.

Trinité[7]. — Quand je regarde, je vois le Père debout dans la paisible lumière de gloire, les bras en croix et grands ouverts,

6. Le passage sur la *chasteté* rapporté plus haut est recopié ici.

7. L'Écriture semble indiquer un texte du temps des études au Saulchoir (1926-1930). Cette contemplation est le thème de la peinture réalisée en 1932 à Rome dans l'oratoire du Général de l'Ordre.

et c'est là que Notre-Seigneur est crucifié, sur ce cœur et dans ces bras. Il a ses mains dans les siennes et la tête penchée dans son regard posé sur lui. « Philippe, qui me voit, voit aussi le Père. »

Ce n'est pas parce que le Père et le Saint-Esprit ne sont pas incarnés qu'il nous ont moins aimés! L'incarnation n'a fait que réaliser concrètement l'amour de Dieu pour nous. « Il nous est bon que je m'en aille, sans quoi *le Consolateur* ne viendra pas. » Le Saint-Esprit nous aime assez pour nous consoler même de cette absence.

« Le fils de l'homme ne fait rien de lui-même, mais il fait tout ce qu'il voit faire au Père. »

★

Ce n'est pas tant que *nous* tenons à notre foi, non, nos mains sont faibles, nos pensées légères, fugaces. Mais c'est la foi qui nous tient, de toute la force de Dieu qui nous la donne, qui la met et la garde en nous. — De toute la force de l'amour infini.

Pourquoi Dieu est si « reposant ». — *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*[8]. C'est qu'il est infiniment simple (pas même dist. essence — ex[9].). — Les êtres compliqués, les êtres complexes, nous fatiguent : mais Dieu, si nos yeux s'ouvraient, il suffirait de le regarder pour le lire tout entier. (Vision béatifique, don de sagesse.)

Il y a un climat de l'Évangile qui est révélateur de la nature de Dieu.

« Dieu qui nous donne si peu de preuves de son amour. » C'est peut-être que nous ne les voyons pas. Les gens qui n'aiment pas ne *voient* pas qu'on les aime. L'indifférence plus aveugle que l'amour.

8. « Notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous » (saint AUGUSTIN, *Confessions*, I).

9. Pas même distinction de l'essence et de l'existence.

Souvent la confiance qu'on a en nous mesure notre confiance en Dieu : celui qui sait que d'autres comptent sur lui sait qu'il peut compter sur Dieu. Celui sur qui personne ne peut compter sait qu'il ne peut non plus compter sur Dieu.

Toute la création n'est qu'une absurde et monstrueuse machinerie si elle n'aboutit pas, en certaines âmes, aux plus hautes grâces mystiques, dans lesquelles Dieu lui-même *se donne,* se communique, et transfigure son œuvre.

Ce que nous sommes, ce qu'il y a de plus précieux dans ce que nous sommes, ce qui, dans ce que nous sommes, est le plus incommunicablement *nous,* ne dépend pas de nous, nous est donné [10].

X... n'a pris de la religion que de quoi se séparer des autres hommes.

Il y a un mystère de l'Église, presque aussi obscur que celui de Dieu même, — d'ailleurs obscur de l'obscurité même de Dieu. Les formules dogmatiques ne sont guère plus que des signes, et enfin les sacrements en sont d'autres : ils appartiennent eux-mêmes au mystère : dans cette nuit noire, nos mains tiennent des réalités que nous ne discernons qu'à peine.

Au-delà des actions, il y a notre cœur : tu n'as pas grand-chose à changer dans ta vie, mais ton cœur ?

Dans des milliers d'âmes, et souvent dans les meilleures, il semble que la religion désormais pourrisse. De cette corruption naissent ces œuvres désespérées et parfois splendides, et la fascination légère de la mort.

Peut-être, dans quelques millénaires, et sur nos ruines, la

10. Cette réflexion est inspirée au P. Couturier par la création artistique, particulièrement celle de Matisse, dont il note alors (1948) maints propos.

Sagesse nous aura-t-elle appris, comme à l'Inde, que très peu de chose suffit à l'essentiel.

Tant de catholiques sont enfermés dans leur Église et dans leur foi comme d'autres dans leur Parti. Ils aspirent à un état totalitaire. Tout cela n'a aucun rapport avec l'Évangile.

Certains passages d'un côté à l'autre, d'un parti à l'autre, sont encore ce qu'il y a de plus pur dans notre vie.

J'avais envie d'écrire à la Mère Prieure du Carmel au sujet de M. ayant lu sa longue lettre : « Cette petite a plus de tête que de cœur, rien à espérer. » Et quoi ? qu'elle eût plus de tête que de cœur, et parce qu'elle est ainsi faite, par un fait de nature, elle n'aurait pas droit au Paradis ? Nous ne savons pas de quel esprit nous sommes. « Ne jugez pas... »

Il est rare que ce qu'il y a de faible et de mou intérieurement dans un cœur ne finisse un jour ou l'autre par se manifester en dureté impitoyable envers les autres. Généralement envers les plus proches, hélas!

Je crois fermement que l'infidélité de l'esprit (la foi qui se perd) commence par l'infidélité du cœur. L'unité de la vie, « les raisons du cœur ». Quand le cœur n'est plus intéressé, tout devient formules incertaines.

On trouve gravé sur un calice donné par saint Louis ces simples mots : « Suis donné par amour. »

On ne doit jamais rien détester qu'au nom d'un plus grand amour. Il y a du pharisaïsme dans notre « haine du mal », du péché : nous devrions tellement aimer nos frères que l'idée du mal que leur font leurs péchés nous soit intolérable comme une blessure, une maladie dans un être cher. Tout changerait ; mais il y a dans l'horreur du péché une violence, un ressentiment qui ne sont pas assez purs. Nous sommes du côté du Bien, du *parti* du Bien, et déjà partisans.

Les fanatiques ont l'amour du « Bien » jusqu'au mal (inclusivement).

Les incroyants ne croient pas, parce que nous qui croyons, nous vivons comme si nous ne croyions pas : « Es-tu Celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre *un autre*? — Dites ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux courent, les sourds entendent. » Or *nous* ne voyons pas, n'entendons pas, etc., et le monde reste *in vinculis,* attendant il ne sait qui...

Dans votre recherche d'une religion plus pure, vous préféreriez que Chartres et Vézelay n'aient pas existé? — Dans la mesure, en effet, où Chartres serait lié à un état de civilisation chrétienne qui produit aussi l'Inquisition et les Croisades, il me semble, en effet, que je préférerais qu'il n'y ait jamais eu de cathédrales. Le tout est donc de savoir si la dissociation est possible, ce que j'ignore.

Il faut *tout* accepter, *tout* supporter pour rester sans aucune restriction *dans* l'Église, mais il faut aussi, sans fin, sans relâche, presser sur ses bords, sur ses frontières, pour les dilater. Et cela d'un seul et même mouvement, né de la foi.

Je pense à la foi sans faille, totale, imposée aux dirigeants communistes. Saint Thomas, lui, nous dit que l'inquiétude, une certaine inquiétude, est de la nature même de la foi[11]. Si elle en est une faiblesse, elle est en même temps un principe de progrès, une purification. C'est qu'en définitive, pour un chrétien, le croyant est plus que sa foi, et la perfection du croyant, de l'homme croyant, plus que la perfection abstraite de la foi. Nous sommes le peuple des enfants de Dieu, plus encore que le peuple des croyants. Il n'y a pas chez nous de Commandeur des croyants, Dieu merci!

11. Voyez en quel sens IIª IIæ, qu. 2, art. 1.

Se souvenir que dans tout *mystère* la part d'obscurité est infiniment plus grande que celle de la clarté. Agir, prier et penser en conséquence.

L'admirable, c'est que, de siècle en siècle, il y ait toujours des cardinaux pour canoniser les saints, pour proclamer que le plus pur de l'Évangile est en eux. Après les avoir persécutés. Mais cela, c'est une autre histoire : car l'Église, qui est le Corps mystique, est aussi un vrai corps, charnel, comme nous tous.

Nous nous fabriquons tous, à coups d'illusions à moitié sincères, un monde artificiel dans lequel nous finissons par vivre entièrement, jouant un rôle qui ne trompe personne, mais où les autres, quand ils parlent avec nous, quand ils traitent avec nous, font aussi semblant d'entrer, par faiblesse, parce que cela est plus facile, et parce qu'au fond nous leur sommes bien indifférents. Quelle charité ce serait pourtant nous faire que de briser ce monde pour nous forcer à la vérité! Mais non, on respecte ce personnage que nous jouons, et cette complicité devient notre châtiment.

Tout l'effort du christianisme a été de tendre à ce qu'il n'y ait de *sacré* que dans la sainteté, et dans la mesure de cette sainteté.

Marcel Jouhandeau écrit : « La foi, d'ailleurs, n'a que peu de rapports aussi bien avec la pratique de la religion qu'avec celle de la vertu. » — Mais non, ce n'est là qu'un côté des choses : il y a une limpidité, une intégrité de la vie, sans laquelle la nuit même de la foi n'est pas assez pure pour être vivante.

Tous ces gens qui ne font presque rien, qui ne disent presque rien que pour se rassurer un peu eux-mêmes dans leur angoisse, et la stérilité, et la nullité, et la médiocrité de leur vie. Ils font des gestes pour faire croire, pour se faire croire à eux-mêmes qu'ils agissent. Pur théâtre auquel leur cœur se prend à moitié, mais qui prend presque tout leur temps.

L'homme qui du regard fait le tour de tout son horizon croit qu'il n'y a rien au-delà de l'horizon[12].

Sermon pour le dimanche de Quasimodo

Tu as cru parce que tu as vu, Thomas? Bienheureux ceux qui ne verront pas et qui croiront.

Mes enfants, comment Notre-Seigneur a-t-il pu dire une parole semblable! Il savait bien pourtant, lui qui sait tout, combien c'est dur de ne pas voir ceux qu'on aime et de continuer à les aimer; combien c'est dur pour notre intelligence humaine de croire sans voir, de croire sans preuves, les yeux fermés.

Dans les premiers temps, cela va bien : le cœur est pris par la douceur mystérieuse de ce silence, de cette ombre où Dieu se cache, et où nous savons qu'il est présent. Mais hélas! il n'est pas de douceur ici-bas dont le cœur ne se lasse. Il en perd le goût. Un temps arrive où l'on ne sent plus cette douceur, et où ce Dieu qu'on ne voit pas nous paraît simplement absent, parmi ces choses que l'on voit et qui sont, elles, tellement présentes! Ces choses, qui nous sont proportionnées, qui sont faites pour nous, puisqu'on peut les voir et les toucher, et que nous avons des yeux pour voir et des mains pour tenir ce que nous aimons.

S'il ne s'agissait encore, en effet, que des douceurs qui s'évanouissent, on pourrait conserver, à force de volonté, ses convictions. Et pourtant, regardez autour de vous, regardez en vous : combien sont rares ceux dont les convictions, dont les idées, ne sont pas à la merci de leurs plaisirs, de leurs passions, de leurs intérêts, de leurs désirs, ou même simplement d'un rêve où le cœur se laisse prendre un moment... Comme elles pèsent peu, nos idées, au poids de nos désirs!

Cela va bien encore, tant qu'on n'a pas à souffrir, tant qu'on

12. Derniers mots du *Journal*.

n'a pas de grands sacrifices à faire au nom de cette foi. Mais quand ce temps-là est venu, alors la dureté de la foi apparaît, la dureté de notre condition terrestre en face des exigences de Dieu. J'entends encore, dans les allées du jardin de mon couvent, la voix d'un de nos Pères, avec qui l'on parlait des douceurs de la foi, et qui nous répondait : « La vérité, c'est qu'on souffre et qu'on ne voit rien. »

Oui, mes enfants, c'est dur, c'est même trop dur, de souffrir ainsi, sans voir celui par qui l'on souffre, pour qui l'on souffre, pour qui l'on souffrirait peut-être avec bonheur si on le voyait. « Seigneur, disait Philippe à Jésus, le soir du Jeudi Saint, montre-nous le Père, et cela suffit. » C'est d'autant plus dur que, non seulement naturellement, mais encore surnaturellement, nous sommes faits pour *voir* : pour voir Dieu « face à face », comme dit saint Paul, et pour être ainsi « de clarté en clarté transformés en lui ». Mais cela n'est pas de ce monde.

Et quel est celui d'entre nous, mes enfants, qui n'a pas regretté de tout son cœur de n'avoir pas vu, de ses yeux, Notre-Seigneur aller et venir parmi les hommes du temps qu'il était sur terre? « Heureux ceux qui l'ont vu passer dans ses chemins », disait le P. N. On se dit qu'il aurait été tellement simple, tellement facile alors de l'aimer et de le suivre au bout du monde. Nous nous disons : Si Notre-Seigneur était là, si nous pouvions lui demander telle ou telle chose, et qu'il nous répondît... Si nous pouvions rencontrer son regard, et même seulement toucher le bas de son manteau, comme les pauvres gens, les pauvres mendiants de son temps, au bord des routes...

Les apôtres sentaient bien leur bonheur, et saint Jean, qui savait combien tout cela nous manquerait, écrivait dans une de ses lettres, comme pour essayer de suppléer autant qu'il était possible : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons touché du Verbe de Vie, nous vous l'annonçons, et nous écrivons ces choses afin que votre joie soit parfaite. » — Hélas, nous sentons bien qu'elle ne peut pas l'être.

Et cependant, Notre-Seigneur lui-même, au moment où il vient de présenter à son apôtre qui ne veut pas croire sur parole, ses blessures et la plaie de son cœur, Notre-Seigneur dit : « Tu as cru parce que tu as vu, Thomas. Bienheureux ceux qui ne verront pas et qui croiront. » — Bienheureux ceux qui ne verront pas et qui croiront, Notre-Seigneur dit cela non seulement comme l'affirmation d'une vérité, mais comme une promesse, la promesse d'un vrai bonheur : nous sommes heureux, mes enfants, de ne pas voir Notre-Seigneur! Nous sommes heureux, nous qui ne le voyons pas, et qui pourtant croyons en lui. Il y a ainsi dans l'Évangile un certain nombre de paroles qui, depuis qu'elles ont été dites, ne cesseront pas d'étonner, de scandaliser les gens. « Si on vous frappe sur la joue droite, tendez la joue gauche. » « Il y a plus de joie pour un pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence », ou encore cette parole étrange dite pendant la Cène et qui ressemble à celle d'aujourd'hui : « Il est bon pour vous que je m'en aille... » — « Bienheureux ceux qui ne verront pas! » Pourtant s'il est quelqu'un qui sache ce qui est bon pour nous, c'est bien celui qui sait toutes choses et qui nous a tant aimés.

D'abord, mes enfants, il faut se défaire de cette illusion que tout serait facile si nous voyions seulement de nos yeux Notre-Seigneur : les apôtres l'ont vu, en effet, ils ont vécu avec lui, et cependant l'Évangile est plein de leur incrédulité, de leurs manques de confiance, des fausses idées qu'ils se faisaient de ce Jésus avec qui ils vivaient, dont ils voyaient tous les jours les miracles et la bonté. Notre-Seigneur les avertit souvent. C'est en vain. Finalement, le soir de la Cène, le soir de leur première communion, ils l'abandonnent tous. Et saint Pierre le renie. Mes enfants, nous ne ferions pas mieux, ni vous ni moi, sans doute. Oui, si Notre-Seigneur revenait sur la terre, pour vivre une vie conforme à nos désirs, à nos rêves, alors nous croirions en lui. Mais s'il revenait vivre parmi nous comme il a réellement voulu vivre, de cette vie obscure, humble, pauvre, laborieuse, gagnant son pain à la sueur de son front, refusant toute grandeur humaine, puis finalement calomnié, persécuté et crucifié, combien d'entre

nous croiraient à ce qu'ils verraient? Comme on dit, nous n'en croirions pas nos yeux! Aux premières déceptions, nous retournerions à notre vie personnelle, comme ces deux disciples qui, le soir de Pâques, déçus, découragés, s'en retournaient vers Emmaüs, pendant que la nuit tombait.

Hélas! sommes-nous bien sûrs que nous serions parmi les disciples, et non parmi les persécuteurs, parmi les bourreaux. Eux aussi ont vu Notre-Seigneur. Pour être comme eux, il n'est même pas besoin d'être méchant. Il suffit, hélas! de tenir à ses péchés, parce qu'alors on refuse la lumière et l'amour qui nous en délivreraient : bien vite on en vient à vouloir se débarrasser de cette lumière et de cet amour. « La lumière a lui, et les ténèbres ne l'ont point reçue. Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu... Ils ne sont pas venus à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises... »

Ah! mes enfants, l'amour demande à voir, mais il ne suffit pas de voir pour aimer. « Bienheureux ceux qui ne verront pas, et qui croiront. » Alors on croit, non pas à ce qu'on voit, mais à ce qu'on aime. C'est là, mes enfants, toute la foi : « Celui qui m'aime gardera ma parole. »

Mes enfants, dites-vous bien qu'il faut beaucoup d'amour pour garder cette parole, pour garder la foi. Ce n'est pas un jeu de croire en Dieu! Il ne s'agit pas d'une rêverie à laquelle on se complaît. La volonté de Dieu que notre foi nous révèle est une dure réalité, qui ne se modifie pas à notre gré, mais qui commande notre vie, et ce n'est pas avec des émotions, c'est à coups de volonté qu'on l'accepte. Ne croyez pas que les épreuves de la foi soient réservées aux vies extraordinaires des grands saints. Très souvent, on trouve dans des âmes, dans des vies très simples et très pareilles à toutes les autres de grandes épreuves, de grands renoncements qui sont imposés par la foi, qui demandent des actes de foi vraiment héroïques. Cela se voit tous les jours, et presque dans toutes les vies. Il y a, mes enfants, des vies très simples, et qui sont pourtant des vies brisées, parce qu'on a voulu rester fidèle à sa foi.

M.-A. Couturier o. p.

CONDITIONS D'UNE FOI VRAIE

La lecture de nombreux témoignages de conversion amène l'auteur à s'interroger : quelles sont les conditions nécessaires pour que la foi nous maintienne en un état d'authentique conversion du cœur et du regard de l'esprit ? On se reportera à l'article « Voir ce que l'on voit » dans La Vie Spirituelle, *février 1960. L'importance et l'urgence de ces réflexions pour la vie de foi nous paraissent en rendre la lecture et la méditation particulièrement opportunes. A une lecture hâtive, elles peuvent sembler difficiles. Elles ne le sont pas, si l'on se représente au fur et à mesure les réalités spirituelles qu'elles expriment.*

Mettre au point la lunette

Ça fait drôle de lire en peu de jours tant de récits de conversions... Quelque peu — ne vous scandalisez pas — un effet de mascarade. Mais oui! Des sentiments, voire des idées, qui sans doute valent du dedans du mouvement qui les fait naître, semblent, vus du dehors, fixer, comme des masques, des expressions concertées et outrées. Convertis, convertis, ne racontez pas trop votre histoire! Il vous faudrait une trop rare simplicité pour nous rendre intimes et synchrones à vos expériences. Elles paraissent trop plates en leur généralité ou sont trop embrouillées par vos singularités individuelles. Du reste, qui donc, d'ordinaire, se raconte le plus volontiers ? Celui qui, faute d'un élan assez simple d'accomplissement personnel, éprouve le plus le besoin de se mirer dans l'expression de soi pour se reconnaître. Mais il s'exile de lui-même dans ces discours. Et tout se passe trop souvent comme si l'intérêt vital de l'aventure fouettait ce qu'il y a de vain dans ces petites personnalités, contentes de leur cliquetis.

Il est d'autant plus remarquable qu'en plusieurs cas l'irritant récit rende vers la fin une note convaincante d'authenticité. Voilà des névrosés ou des gens qui paraissent médiocres ou bizarres. On se dit à les entendre : pour sûr, c'est bien que le Royaume s'ouvre à tous, et tant mieux si les itinéraires des bizarres, des médiocres et des névrosés peuvent y conduire aussi! Mais vraiment, ils n'ont de quoi y mener que ceux-là! Pourquoi les avoir publiés? Met-on dans les indicateurs ces petits trains de circonstance faits de wagons saugrenus que nous croisons parfois dans nos voyages? Et puis, vers la fin, quand on en arrive à la conversion elle-même, ou un peu après, ces gens semblent quelquefois simples, disent des choses qui valent pour tous.

Bref, une naissance à la foi qui paraît d'un sérieux profond se fait au régime des défauts de l'être humain, parfois même de façons fort aberrantes. Il arrive que l'on soit maladroit à ce point que la foi aggrave — indirectement certes! — tels ou tels défauts. Nous avons pu tous, sans doute, l'observer autour de nous. L'être humain est plein de tant de contradictions et la foi est tellement au-dessus de lui qu'en fait cette dernière ne s'y introduit et n'y progresse ni avec la logique spéculative, ni même avec la logique vitale qui seraient normalement de mise. Le fait mérite qu'on n'en reste pas à cette première vue confuse ou à l'observation des cas particuliers. Repérons les accidents les plus caractéristiques et les plus communs qui peuvent se produire dans l'être humain et qui font subir au processus de la foi quelque rupture ou quelque déviation.

La foi proprement dite est l'adhésion de l'esprit à la Vérité divine. Elle comporte donc essentiellement une connaissance. Quoi qu'il s'agisse de connaître, le souci primordial doit être la mise au point de l'instrument de cette connaissance, l'accommodation de l'organe connaissant. L'homme est fait pour Dieu. *Fecisti nos ad te*[1]! Il peut donc se régler sur l'infini. C'est ce que la grâce lui permet de faire. Qu'il le fasse effectivement, l'image divine s'illumine en lui. C'est la foi. Par malheur, les lunettes que nous sommes ne se braquent à longueur de vie que sur les choses de notre alentour immédiat. C'est toute une affaire de les mettre de nouveau au point pour l'infini. Nous ne savons plus nous y prendre. Certaines lentilles semblent bloquées, elles résistent au réglage. Il en est d'embuées ou de rayées. Étudier ces défauts demanderait tout un livre. Une observation rapide permettra déjà d'expliquer les malfaçons de la foi, de faire comprendre qu'elles sont

1. « Vous nous avez faits de telle sorte que le mouvement vers vous nous constitue ce que nous sommes » (saint Augustin).

inévitables et d'une incroyable variété, de mieux voir, enfin, à l'encontre de cette disgrâce, la part qui nous revient dans notre progrès vers la foi ou en elle. Ce que la grâce veut obtenir de nous, c'est un réglage progressif de tout notre être sur l'infini de l'Amour. *O Dieu, pour que je marche en ta fidélité, unifie mon cœur*[2]!

I. OUVRIR LE « CŒUR »

C'est le « cœur », le principe profond et radical, en nous, de la foi. L'étymologie même le dit : *credere, cor dare*. Croire, c'est donner son cœur. On a compté que le mot se trouve mille fois dans la Bible. Les traditions humaines, aussi loin qu'on remonte, le connaissent et en font un continuel usage pour dire le plus intime de l'homme et pour y voir le principe de son unité intérieure. La dévaluation actuelle de ce mot précise le point le plus profond de l'éclatement des civilisations traditionnelles, de la rupture irrémédiable qui s'est faite — récemment — entre le monde traditionnel et le monde moderne. Quelle dévaluation! Le plus couramment, aujourd'hui, le mot se galvaude au niveau de la « presse du cœur ». Il signifie encore la bonté, et le P. Pire peut militer pour une « Europe du cœur ». Déjà le sens d'intégrité courageuse s'estompe : on n'est plus sûr d'être compris quand on parle d'un « homme de cœur ». En tout cas, pour entendre comme il faut, c'est-à-dire traditionnellement, le « Dieu sensible au cœur » de Pascal, il n'y a plus que les gens à qui des professeurs l'ont correctement expliqué.

C'est en ce point profond que se joue le drame actuel de la foi, car c'est le « cœur » qui, dans l'homme, répond à la Parole de Dieu. Il est le sens d'un au-delà de ce qui se mesure et de ce qui s'explique, *une conviction ineffable d'être fait pour l'infini et l'éternité!* A tort ou à raison, il paraît obnubilé dans l'homme de l'ère technicienne.

Les optimistes s'en réjouissent. Les équivoques, pensent-ils, se dissipent. On ne confondra plus les réalités de la foi avec aucun merveilleux : rêves poétiques, mythes, projections du psychisme, phénomènes parapsychologiques. Le pur message du salut chrétien ne provoquera-t-il pas dans l'homme une foi plus pure que celle de nos pères, si souvent mêlée d'un tout autre mystère? Du reste, ajoutent-ils, nous n'avons pas le choix : l'homme ne sera plus désormais celui des symboles naturels qui parlaient au « cœur » et semblaient lui parler naturellement de « Dieu ». Il s'adonne entièrement, et crûment, à l'expérimentation du visible et à l'exploitation du monde, aux œuvres

2. Ps 86, 11.

de sa raison et de sa puissance. Tel il est, tel l'appel de Dieu le trouvera de plus en plus : *sans le moindre besoin ressenti d'éternité*. Si nous sommes disciples de saint Thomas, nous ne nous étonnerons pas que des millions et des millions d'hommes n'admettent rien au-delà des choses terrestres, ne souhaitent rien au-delà de la mort : notre maître nous a prévenus qu'à la destination éternelle de l'homme ne correspond en celui-ci qu'une simple disposition à recevoir les motions de Dieu, qu'elle n'allait pas jusqu'à se manifester d'elle-même par un mouvement positif vers lui[3].

Sans doute. Et puisque l'homme est toujours l'homme, destiné aujourd'hui comme jadis à la vie divine, il faudra bien que dans cet homme moderne aussi quelque chose réponde à l'annonce évangélique! Le drame actuel de la foi pourra donc avoir une issue heureuse! Qu'importe — se dit-on — que l'homme ignore désormais son « cœur » dont il parlait tant, pourvu qu'effectivement ce « cœur » se donne! La mise au point serait-elle affaire de discipline concertée? Ne s'accomplira-t-elle pas sous l'influence des réalités divines, à mesure que l'homme les connaîtra, tout comme l'œil se règle de lui-même sur les objets à voir, selon leurs éclairements et leurs distances?

Si l'esprit est accaparé.

Sans doute. Mais le « cœur » s'ouvrira-t-il à la vie de Dieu, si l'esprit est accaparé par les choses visibles, si la volonté ne tend que vers les objectifs de la vie périssable? Nous voyons de fait l'esprit moderne ne plus même trouver de sens à la Parole de Dieu, lorsque par chance elle lui parvient encore. Il ne connaît de rigueur que « géométrique »; aussi récuse-t-il le message mystérieux, qui lui paraît manquer de cette rigueur; si, exceptionnellement, il l'agrée, c'est par méprise. Le besoin de la clarté immédiate est devenu tel que la prédication, les explications de l'Écriture, les traductions de textes liturgiques suppriment souvent la dimension verticale, afin de se faire comprendre de l'esprit moderne. Plus besoin alors d'accommoder au Mystère : il est évacué. Mais est-ce la foi qui s'éveillera, est-ce vers Dieu que la vie s'engagera? Équivoques au moins aussi graves que celles qu'on se félicite de voir dissipées. Elles n'abusent pas longtemps du reste les esprits trempés aux exigences de la pensée scientifique et de la technique.

3. Les initiés reconnaîtront ici la thèse thomiste de la « puissance obédentielle *passive* » (et non pas *active*) de la créature par rapport à Dieu.

L'on en vient donc à espérer parfois qu'une présentation abrupte du message chrétien, marquant fortement qu'il ouvre un tout autre monde que celui de la science et de la technique, obtiendra de l'homme la foi, en cette ère scientifique et technicienne. On se réclame pour cela de saint Paul, qui ne veut pas que la foi « repose sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu » (1 Co 2, 5). Conception juste ou téméraire, selon précisément que le message chrétien atteindra ou non l'homme moderne de façon à réveiller le « cœur », obnubilé en lui. Nous ne voyons pas les charismes de saint Paul chez tels apôtres modernes qui croient proclamer l'Évangile; ils ne le font retentir que comme l'affirmation toute gratuite d'un système doctrinal, et ce système nous semble demeurer terriblement hétérogène à leurs auditeurs. Trop souvent, tout se passe comme si les affirmations de la foi formaient dans les esprits une construction du même ordre que ces divagations philosophiques aberrantes que tant d'esprits positifs élèvent au-dessus de leurs authentiques compétences, ou bien comme si ces affirmations étaient l'enjeu d'un pari, ou encore une compensation sentimentale et passionnée de l'usage intempérant de la raison qui est le fait habituel de nos contemporains.

Certes, Dieu peut convertir les âmes à la faveur même de leurs faux mouvements, de leurs fausses attitudes. Mais c'est son affaire. La nôtre est d'assurer autant que possible des rapports normaux avec lui. Comment donc la foi pourra-t-elle être, désormais comme jadis, la vie même des hommes, mêlée à leur propre substance et la transformant ? Sûrement pas, sauf grâces trop exceptionnelles sur lesquelles on ne peut compter, en prétendant qu'elle puisse naître et se développer, soit comme un système intellectuel, soit à coups de volonté, soit par entraînement sentimental. Il faut faire retrouver à l'homme moderne le *sens* des réalités spirituelles, sans lequel l'usage de l'intelligence à l'égard de ces réalités n'est qu'une aveugle cybernétique, et l'amour du bien infini, qui seul donne valeur aux vouloirs délibérés et aux sentiments. Plus profond que les idées, les vouloirs et les sentiments, cet amour et ce sens intime sont le « cœur ». Il n'est pas dans l'homme une « puissance » ou une « faculté » distincte : ce sens spirituel et cet amour ont besoin, pour prendre consistance, des actes de réflexion, de volonté et des affections; aussi le « cœur » s'éveille-t-il à la foi à la faveur d'une connaissance plus ou moins explicite des réalités surnaturelles et dans l'activité qui s'inspire de cette connaissance. Mais la foi est bien mal enracinée lorsqu'on se figure que suffisent, sans cet éveil du « cœur », les idées sur les réalités surnaturelles, les raisonnements à leur sujet, les sentiments, les activités.

Il faut qu'en tout cela l'esprit libère son regard et son amour qui tendent à l'infini.

Il ne saurait être question ici d'étudier par quelle *manuductio* l'on arrivera à faire percevoir à l'homme moderne qu'il y a une autre dimension que celles de l'espace et du temps, qu'il y a des qualités et non pas seulement ce qui se mesure, qu'il y a des valeurs au-delà et au plus intime de ce qui se « comprend » rationnellement au-delà et au plus intime de l'efficience, et de l'amour et des autres sentiments et passions. Tout ce que nous devons dire ici, c'est que la foi est compromise, dans la mesure où l'on tente de la faire naître, où elle tente de s'établir et de se développer à quelque niveau, en quelque tendance, qui ne soit pas *la conviction d'un au-delà des apparences et l'appétit foncier de la vie éternelle.*

Dans ma jeunesse religieuse, au Saulchoir, qui se trouvait alors près de Tournai, la pompe cessa un beau jour de monter de l'eau; les usines de Tourcoing et de Roubaix avaient tari notre nappe en siphon sous l'Escaut. On fora plus profond, et huit mètres plus bas on atteignit une autre nappe. Tout se passe comme si le « cœur », éternel pourtant dans l'homme, s'épuisait en son agitation indiscrète de ratiocination spéculative et fabricatrice, de volonté de puissance et de sensualité. Et tout se passe comme si l'on espérait encore la foi de ce « cœur » aliéné à ce niveau! Apôtres, agitez-vous en vain! Sachez bien que vous ne réveillerez la foi qu'autant que vous parviendrez à forer plus profond, à faire « revenir au cœur » (Is 46, 7). Ne vous flattez pas de faire cette économie du « retour au cœur », dont vous-mêmes semblez souvent avoir perdu le sens et qui vous paraît impossible. Vivez personnellement de foi, vivez-en vraiment, ce qui vous fera retrouver votre propre « cœur » et, rejoignant nos contemporains dans leur pensée et dans leurs tâches, reconnaissez ainsi pour eux les nouveaux chemins du « cœur ». Mais ne vous flattez pas de leur obtenir de Dieu la grâce de la foi, si vous vous figurez que désormais pour eux il n'existe plus de tels chemins.

Pas de foi, si le « cœur » ne s'ouvre. Fausses fois, illusions au sujet de la foi. Les anciens enseignaient que la « volonté » joue un rôle essentiel dans la foi. Attention! Ce qu'ils entendaient par la « volonté » n'était pas ce que nous appelons ainsi, ce n'était pas un coup délibéré, qui serait arbitraire sans conviction profonde. Nos contemporains ont raison lorsqu'ils s'en scandalisent et qu'ils refusent une foi qui dépendrait d'un pareil *diktat*. Pour les anciens, la « volonté », c'était l'appétit foncier du bien infini, autrement dit le « cœur », en tant qu'il est le dynamisme vital de l'être spirituel. Etant faits pour Dieu, nous n'avons qu'à délivrer le vœu le plus profond de notre nature

même, à nous retourner des choses périssables où nous nous égarons, vers notre destination vitale et totale. Autant cette « conversion » souffre d'imperfections, de maladresses, de déviations, d'obnubilations, autant notre foi, c'est-à-dire notre réaction au message évangélique, subira d'accidents. En revanche, pour autant que nous sommes « de bonne volonté » dans l'accueil du message, nous le *reconnaissons* [4]. Notre vie devient dialogue, car Dieu est Personne Vivante. Elle devient *nôtre,* d'aliénée qu'elle était, car Dieu est notre Créateur et recréateur, qui nous appelle, nous suscite, dans son Être où le nôtre s'accomplit. Elle devient amour, car Dieu est Amour. Et cet amour nous unifie.

Scolaires, livresques comme nous le sommes, abstraits, nous concevons la vie de foi selon le schème — valable certes théoriquement, et même nécessaire — d'une adhésion de l'esprit qui serait première et dont suivraient l'espérance et la charité. Mais *vitalement,* c'est l'amour qui est premier et la foi s'en explicite. La foi proprement dite — l'adhésion à la Vérité divine — c'est ce qui se passe dans notre esprit quand nous allons à Dieu de tout notre être [5].

De tout notre être ? Hélas! nous ne pouvons jamais nous engager que partiellement. Combien de nous-même nous échappe! (Tant mieux aussi, en ce que si notre vouloir foncier est parfois mauvais, du moins certaines parts de nous-même continuent à nous rappeler à l'ordre.) Le principal mode de notre progrès dans la foi sera, en vertu de notre engagement radical, la rectification de notre intelligence, de notre volonté, de nos passions, et même une certaine pacification de nos profondeurs subconscientes. L'engagement bénéficiera, en retour, de cet accord progressif, où diminueront les gênes à son accomplissement et les complicités qui risquent de le détourner.

II. RECTIFIER L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ

Notre foi subit grand dommage d'un usage fâcheux de notre raison. Nous sommes des animaux raisonnables. C'est donc un pro-

4. Voyez l'enseignement de saint Jean sur la foi, à partir de la note de la Bible de Jérusalem sur Jn 10, 26.

5. Il sera bon de se rappeler ici ce que signifient les expressions traditionnelles : « Croire *à Dieu* » (*Deo*) et « Croire *en mouvement vers lui* » (*in Deum*); cf. l'article de B. Bro, *Les duperies de la foi* (*La Vie Spirituelle,* décembre 1960, pp. 478 et suiv.), et l'article de N. Dunas, *Comment étudier la foi,* III, dans ce numéro de *La Vie Spirituelle,* pp. 683 et 685, et surtout les commentaires de *La Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin* sur IIª IIᵃᵉ, qu. 2, art. 2.

grès que notre intelligence soit beaucoup plus réflexive que celle des anciens. Mais aussi se détraque-t-elle davantage et plus gravement dès qu'elle perd le contact immédiat de l'expérience. Qui donc s'en rend compte et y veille ? Aujourd'hui, c'est très réflexivement que nous devons prendre conscience des démarches de l'esprit, dont naguère la justesse, lorsqu'elles étaient justes, était beaucoup plus spontanée. Malheureusement, nous faisons marcher notre esprit sans prendre garde à la propension qu'il a à jouer avec les notions en perdant le sens vivant des réalités qu'elles représentent, souvent même sans jamais avoir eu ce sens. Le mal est particulièrement grave lorsqu'il s'agit des réalités invisibles. Plus logique on est, plus alors on déraisonne, faute des recoupements impitoyables de l'expérience, comme un cerveau électronique qui travaille sur des données inexactes.

Les dérèglements de la raison affectent la foi de trois façons principales.

L'inflation.

D'abord par inflation. Pauvre foi rabougrie, tordue, agitée, parmi les millions d'idées disparates, souvent contraires, auxquelles l'esprit hâtivement prête son intérêt! C'est la graine tombée sur le chemin passant. Un esprit ne sait même plus, sauf dans les étroits domaines de sa compétence, ce qu'est une pensée *réelle*, ce qu'est son propre sérieux. Il s'habitue à juger à la légère, à hasarder des opinions hâtives, à trancher. Les pensées relatives aux choses spirituelles sont évidemment celles qui souffrent le plus de cette violence, et, parmi elles, les idées qui représentent les réalités surnaturelles sont les plus vulnérables.

L'inflation de ces dernières fait souvent illusion. La mentalité scolaire qui avantage aujourd'hui les têtes pleines plutôt que les têtes bien faites, s'étend à l'ordre de la foi. Quel programme à apprendre pour être chrétien! Quelle casse-tête! Je ne veux pas du tout dire qu'il ne faille pas développer les connaissances surnaturelles! Bien au contraire, la foi se nourrit avec avidité de tout ce qui l'instruit du monde invisible, afin d'en mieux pénétrer les secrets et d'y mieux adhérer. L'ignorance de tant de fidèles est un signe trop triste du peu d'intérêt et d'amour qu'ils portent à ce qui devrait être leur vie. Mais la grande affaire est l'assimilation vitale de l'esprit aux mystères du salut. La valeur de foi des connaissances n'est pas en elle-même et dans leur multiplication; elles sont comme une « lettre », laquelle *tue* sans l'esprit qui doit l'animer. Saint Paul se plaint de ces femmes

« qui ne cessent d'apprendre et qui ne parviennent jamais à la connaissance » (2 Tim 3, 7). C'est du « cœur » que vient à l'esprit discursif « la sagesse et l'intelligence spirituelles ». Inversement, les particularités de l'histoire sainte et les notions sur les mystères ont beau se rapporter aux choses de la foi, elles obnubilent le regard de cette foi, si l'esprit se bloque sur elles, au lieu de tendre, à leur faveur, vers les mystères eux-mêmes.

L'intellectualisme

Cette considération nous introduit à la deuxième sorte de dérèglement intellectuel préjudiciable à la foi : ce sont les raisonnements qui perdent de vue que toutes nos idées sur Dieu lui sont infiniment inadéquates. Il faut que nous nous fassions de telles idées. La révélation s'accomplit forcément par le moyen de formules et de notions. Nous avons besoin de réfléchir sur nos raisons de croire pour en vérifier le sérieux, et nous devons aussi être capables de rendre aux autres « raison de notre espérance ». Il faut, plus encore, que les vérités de foi s'organisent dans notre esprit en une synthèse aussi réfléchie que possible et en rapport avec l'ensemble de notre savoir. Seulement, ne perdons jamais le sens de l'infini du mystère que nos idées et leurs enchaînements rationnels nous notifient très imparfaitement. Notre foi est infiniment plus que la conclusion de nos raisons de croire, et la raison de toutes les raisons pour quoi nous croyons est bien au-delà : c'est la conviction vitale que la grâce de Dieu imprime en nous. Surtout, nos raisonnements au sujet des réalités surnaturelles risquent terriblement d'être indiscrets. Certains esprits durcissent en des systèmes rigides et agressifs les formules dogmatiques; selon l'heureuse expression du P. de Lubac, ils changent en pierres le pain de la vérité. D'autres, au contraire, en prennent à leur aise avec les enseignements de la foi et « flottent à tous vents de doctrine ». Le plus grand nombre laisse dégénérer en doutes, voire en négation, l'insatisfaction que l'esprit éprouve inévitablement dans le mystère. L'esprit est fait pour voir et ce mystère lui paraît « nuit » : au lieu d'accommoder son regard à l'obscure clarté, il crie à l'absurde. Les vérités de la foi lui semblent pleines de contradictions. Cette difficulté qui fut de tous les temps s'est aggravée de ce que les contradictions semblent surgir entre la vision du monde qu'impose la science et celle que paraît commander la foi. Ainsi n'est-ce pas seulement le mode de pensée de l'esprit moderne qui répugne à la foi, comme nous le notions tout à l'heure. Objectivement, il n'est personne aujour-

d'hui qui, d'une façon plus ou moins confuse, n'ait l'impression d'un tel désaccord. La *mise au point* qui s'impose à nous comporte donc un effort de réflexion sur les éléments en cause, qu'il faut tirer au clair. Chacun doit l'accomplir selon les exigences et les possibilités de son esprit, guidé par les maîtres catholiques qui s'y livrent sérieusement. Les risques mêmes de cette tâche, désormais inévitable, mesurent la modestie, la confiance dans la vérité, la docilité au Saint-Esprit et au magistère de l'Église, la pacification du cœur, et combien d'autres qualités qui ont toujours composé le climat de la foi.

Les justifications hâtives.

Enfin, il est une troisième sorte d'abus de la raison : celui que les psychanalystes appellent « rationalisation ». L'homme est un animal qui se justifie. Il se donne de bonnes raisons d'obéir à ses tendances, même de céder à ses poussées instinctuelles. Pas de considérations plus aptes que les surnaturelles à prêter une valeur sublime à des façons de voir qui viennent « de la chair et du sang »! Par exemple, ce neurasthénique renforce ses idées noires en s'entretenant d'une théologie annihilante du sacrifice rédempteur. Le naturalisme, voire le sensualisme, se projettent en une belle doctrine d' « épanouissement » humain qui envisage les réalités terrestres avec un optimisme unilatéral. Lorsqu'on s'est avisé de tels processus, on est malheureusement obligé d'apercevoir qu'ils gâtent gravement l'action de Dieu en beaucoup d'âmes, comme dans bien des milieux chrétiens. La foi souffre alors en son intégrité. Elle devrait être le principe de régulation, d'équilibre, d'ouverture, et de l'instauration de toutes choses dans le Christ, et voilà qu'elle fait abonder dans leur propre sens des hommes partiaux, passionnellement partiaux!

La sage discipline de la volonté.

Notre dynamisme spirituel correspond à nos idées. Sa valeur et ses dérèglements sont analogues. De même que nos idées de foi valent autant qu'elles monnayent un *sens* droit des réalités surnaturelles, de même les motions de notre volonté sont heureuses autant que leur énergie est bien celle de l'amour foncier. Trop souvent elles ne sont qu'un emploi de notre énergie vitale déclenchée, sans amour, pour quelque utilité. Il est capital, en toutes les choses de la vie — pour-

tant cela semble assez rare — de réveiller, dans l'application même de nos actes de volonté à leurs objectifs, l'amour le plus généreusement ouvert. Il n'est pas moins important, surtout à notre époque où, si généralement, on se plaint de manquer de volonté, d'expérimenter que l'amour, lorsqu'on l'oriente du fond du cœur vers les objectifs précis à atteindre, cesse d'être trop vague et trop passif, se révèle comme volonté efficace.

Ces conduites importent à la foi. Ni d'arbitraires coups de volonté ne lui sont favorables, répétons-le, ni la stagnation de tant de velléitaires qui indéfiniment restent repliés sur eux-mêmes dans le marasme, faute de recourir à l'énergie que recèle leur bonne volonté foncière : il n'est que d'orienter leur amour trop faible vers les réalités que leur révèlent la Parole de Dieu, l'enseignement de l'Église, et, la grâce s'en mêlant, ils constatent que la foi s'éveille en eux ou se renouvelle et se développe. Le Seigneur nous prévient qu'il faut pour entrer dans son Royaume une grande intensité d'amour (la sainte « violence », Mt 11, 12).

Une discipline souple mais ferme d'assiduité à nourrir la connaissance surnaturelle, d'assiduité à la prière et à la pratique sacramentelle, donne consistance à l'amour et, par là même, à la foi qu'il implique. On ne saurait trop prendre garde à l'avertissement que l'Église, répétant la parole de saint Pierre, donne chaque année aux néophytes de Pâques[6] : « Comme des enfants nouveau-nés, désirez le lait spirituel... qui vous fera croître pour le salut, *si toutefois* vous avez goûté combien le Seigneur est doux. » Un certain repos du cœur en Dieu, une complaisance prise en sa bonté, est nécessaire à la croissance de la foi, comme il faut au noyau la pulpe du fruit. Mais il faut aussi que le désir de croître en foi se traduise en l'usage effectif des moyens de cette croissance.

La présence spirituelle à l'action.

Il est essentiel à la foi qu'elle s'accomplisse en action. Que la vie entière en soit le témoignage. Autrement dit, que les activités *symbolisent* cette foi. D'une part, la foi exige de prendre corps, elle se dépense en initiatives qui l'étonnent elle-même et, par cette activité volontaire, elle fait lever toute la vie, comme le ferment la pâte. En retour, il est d'une souveraine importance que cette activité

6. Épître du Samedi de Pâques. Tels traducteurs du missel escamotent, bien entendu, le : « si toutefois ».

demeure sous l'influence vive de la foi. L' « activisme » est l'excès d'une action qui n'est plus qu'une dépense de l'ingéniosité de l'esprit et des énergies, au-delà du sens que le croyant doit garder de ce que signifie surnaturellement cette action; c'est le défaut de la maîtrise que la foi aimante doit y exercer, la perte de sa *qualité* spirituelle. La foi souffre dommage de l'activité qui lui est trop étrangère, autant que de l'inflation des idées, et sans doute le plus lorsque la nature de cette activité exige l'animation de cette foi : rien de plus dangereux pour celle-ci que la célébration liturgique ou toute prière, l'apostolat, l'action charitable, faits sans que le « cœur » y soit selon Dieu.

Ce principe de la présence spirituelle du croyant à son action permet aussi de mettre au point les trop célèbres recommandations de Pascal en faveur de « l'automate ». « Prenez de l'eau bénite, faites des génuflexions, abêtissez-vous! » On aura beau admirer cette intuition anticipée des réflexes conditionnés de Pavlov, la foi ne profite des automatismes qu'autant qu'ils symbolisent la vie du cœur, dans une compénétration actuelle du spirituel et du sensible, une ouverture de tout l'être. Les comportements corporels imposés par la seule volonté sont parfaitement vains.

III. PACIFIER LES PASSIONS ET LES PROFONDEURS PSYCHIQUES

Célèbre est le dommage que la foi subit des passions. Pascal encore : « Vous croiriez bientôt, si vous quittiez les plaisirs. » Il serait sûrement suggestif de relever dans l'Évangile les passions dont le Seigneur prévient qu'elles empêchent la foi ou, équivalemment, l'entrée dans le Royaume. Ainsi l'orgueil ou la vanité : « Comment pourriez-vous croire, vous... qui cherchez la gloire que donnent les hommes! » (Jn 5, 44). Le tableau que l'on composerait serait sans doute assez semblable à celui que saint Thomas dresse, au début de sa Morale[7], des principales façons dont les hommes se trompent sur leur béatitude : ils sont passionnés de richesses, d'honneur ou de réputation, de pouvoir, d'avantages corporels et de plaisirs, au lieu de « s'éprendre d'amour, comme dit saint Augustin, pour la beauté spirituelle ». Ainsi apparaît la raison principale du tort que les passions font à la foi : elles mettent dans la captivité de biens périssables l'homme, fait pour l'éternité, alors que tout l'élan de la foi lui vient de l'appétit de la vie éternelle.

7. Ia IIae, qu. 2, art. 1-6.

On voit que, selon l'usage traditionnel, nous ne parlons ici des « passions » que dans la mesure où elles sont déréglées. La foi n'est nullement incompatible avec des désirs, des craintes, des tristesses, des joies terrestres, que nous ressentons nécessairement. Ne voyons-nous pas, du reste, que le Seigneur lui-même en fut affecté ? Les passions ne sont funestes à la foi, nous venons de nous en rendre compte, qu'autant qu'elles troublent le mouvement du cœur vers Dieu.

Ce faisant, elles troublent aussi le regard spirituel. Grand thème traditionnel que notre Occident moderne ferait bien de prendre de nouveau au sérieux. Les chrétiens ne s'inquiètent plus de leur agitation passionnée. Elle est pour beaucoup dans le dessèchement de leur cœur, par suite dans le schématisme de leur foi, qui se réduit trop à une considération notionnelle. Seules des notions abstraites, avec des coups de volonté, demeurent possibles dans le trouble du cœur et de la sensibilité. Il faut appliquer déjà quelque peu à la foi ce que saint Grégoire dit de la contemplation qui en est l'acte suprême : « La contemplation ne peut jamais s'allier avec le trouble; l'âme agitée n'est pas capable de voir ce que même étant tranquille elle a peine à atteindre. On ne peut pas voir le rayon du soleil lorsque les nuages en mouvement couvrent la surface du ciel; de même, l'eau d'une fontaine, si elle est agitée, ne reflète plus l'image de celui qui s'y mire, alors que, tranquille, elle la reproduirait parfaitement; si l'eau remue, la ressemblance de l'image disparaît [8]. »

Par malheur, les passions qui agitent la surface de nos âmes sont pour une grande part les émergences de perturbations très profondes. Bien des choses ont été déréglées en nous pour la vie avant même l'éveil de notre raison, donc sans aucune responsabilité personnelle, et depuis par l'effet d'ignorances, de maladresses, de fatalités, sans compter les déviations résultant de nos fautes. Toute cette masse obscure est vivante, et elle exerce ses influences dans nos dispositions conscientes et volontaires, d'une façon aussi effective que clandestine. Forcément notre foi, comme nos autres qualités, subit les effets de ce climat intérieur, qui a ses orages, ses changements de pression et de température, ses vents, ses brouillards... Il est capital d'en convenir, de ne pas nous monter hypocritement la tête comme si notre foi échappait à ces conditions. La raideur de tel esprit, les hésitations continuelles de tel autre, des vicissitudes chez tous, des pensées obsé-

8. Dans Rouët de Journel, *Textes ascétiques des Pères de l'Église*, n° 1195.

dantes peut-être, l'absence de joie et d'élan, voire l'angoisse, tant de labyrinthes et de chausse-trapes, ne méritent pas les arguments intellectuels, qui du reste n'y peuvent mais. Il arrive qu'on se perde durant des dix et vingt ans dans des discussions, alors qu'il s'agit de vivre avec des maux. Nous pouvons bel et bien, aidés de spirituels quelque peu avertis, apprendre assez vite la façon de compter avec ces maux, comme on s'adapte à un climat fâcheux. Ni nous ne ferons comme s'ils n'étaient pas, et ne risquaient d'être fort dommageables, ni nous ne céderons à leurs suggestions. Au lieu d'en être les jouets dans l'ordre même de la foi, nous les reconnaîtrons dans les difficultés qu'ils nous causent et nous ferons les rectifications en conséquence.

Mais ne prétendons pas scruter nos profondeurs! L'expérience universelle atteste que chacun se trompe sur son propre cas. Profitons simplement de ce que la vie nous apprendra sur nous-mêmes. Quant à rectifier nos tendances subconscientes déviées, il est vain aussi d'y prétendre, du moins directement. On parle volontiers de « sublimer », et encore de « défouler »! C'est insensé. La « sublimation » est un processus subconscient, qui ne s'accomplit pas à volonté; en s'imaginant qu'on la pratique, on n'obtient que des surcompensations mensongères. Les prétendus « défoulements » ne remédient en rien aux maux profonds.

Vivons de foi! Règlons-nous en tout sur l'enseignement révélé, d'une façon d'autant plus *objective* que nous avons lieu de soupçonner en nous plus de déviations. Entrons, selon toute la plénitude dont nous sommes capables, dans la Plénitude de Dieu (cf. Ep. 2, 19). La communion aux mystères surnaturels s'avère la plus efficace pour remédier quelque peu aux mystères suspects qui nous hantent. En tout cas elle en neutralise autant que possible les effets déplorables et elle les retourne en facteurs de sanctification.

*
* *

Ayant ainsi examiné les pièces de notre instrument, nous ne nous étonnerons plus qu'il puisse se détraquer de tant de façons et que si souvent aujourd'hui il semble ne plus fonctionner du tout. Nous nous étonnerons moins du progrès de l'incroyance, que nous devons, hélas! nous attendre à voir se poursuivre et s'accélérer dans les temps qui viennent, sous l'effet de grands facteurs à l'œuvre dans le monde, mais aussi du fait des défauts qui leur correspondent en nous. Nous tremperons nos âmes en vue de ce malheur trop probable, voyant mieux comment nous garder de sa contamination.

Mais ne nous laissons pas abuser par l'image d'un instrument. Tandis que, facilement, une pièce défectueuse dans un appareil de l'industrie humaine, le rend inutilisable, notre organisme spirituel peut fonctionner encore, si nous mettons en œuvre ses éléments sains, même quand des parts importantes de notre être sont blessées. Déjà dans les organismes corporels d'étonnantes suppléances et des modes inattendus d'équilibre peuvent s'établir. L'esprit a plus de ressources encore contre les misères qui peuvent gâter les conditions de son exercice et la grâce fait de ces misères des participations à la croix du Christ.

C'est dans la mesure de son intégrité que l'esprit déploie ses ressources. Nous espérons que de notre analyse se seront dégagés les deux principes les plus essentiels de notre mise au point sur les réalités surnaturelles, ce qu'il nous est le plus urgent d'assurer : de justes rapports entre notre croyance et notre vue du monde et, plus radicalement, une continuelle réouverture de notre « cœur », ce sens de notre destination éternelle, que la vie chrétienne, au régime de la dilection et des béatitudes ne cessera d'affermir et de rendre efficace.

Fr. Pie-Raymond Régamey, o. p.

de la révolte à la conversion

CES HOMMES APPELÉS JOB

La foi et les situations humaines limites

Assurément s'il nous avait été donné à nous plutôt qu'à Dieu d'être le père du peuple d'Israël, la plupart d'entre nous n'aurions pas fait ce que Dieu a commencé par faire. Nous lui aurions choisi comme Terre Promise quelque oasis de l'Arabie Heureuse, quelque verger succulent dans une plaine tranquille, hors de toute menace et semblable à un nouveau paradis. Car notre cœur est tendre, bon et prévoyant... Mais le Cœur de Dieu l'est autrement et ses desseins nous laissent davantage à méditer! Il a choisi pour Israël un pays traversé de haut en bas par l'une des failles géologiques les plus caractéristiques de notre globe, et il semble s'être arrangé pour qu'Abraham ait juste pu contempler, du balcon des monts de Juda, les derniers soubresauts et les hautes fumées de cet effondrement (Gn 19, 28). Surtout il a choisi pour son peuple la région la plus disputée de l'Orient, ce carrefour des nations piétiné par tant de races, convoité par tous les empires, déchiré perpétuellement entre ses propres habitants. Le Seigneur, à qui toute la terre appartient et qui peut en distribuer les portions à qui il veut, a donné en héritage au peuple élu ce morceau où ne règne aucune sécurité humaine. Quel choix! Quelle révélation pour nous! Leçon d'une limpidité terrible pour qui sait l'entendre.

Pour se forger un peuple de fidèles, pour le provoquer à croire, l'éduquer dans sa foi, voilà que Dieu ne se soucie aucunement de lui assurer le climat des îles Fortunées ; il le plante de ses propres mains dans ces âpres montagnes ouvertes à toutes les tourmentes. Nous ne pouvons en douter, c'est un merveilleux dessein, mais qu'il nous étonne! et comme il nous inquiète, à partir de l'heure où nous nous doutons bien que le même Dieu ne nous traitera pas d'autre façon... Il sait trop bien qu'un certain état de bonheur terrestre finit par rendre les plus fidèles impénétrables à sa Parole, calfeutrés dans une suffisance où la foi est asphyxiée. C'est pourquoi il promet inlassablement ce bonheur à son peuple, mais on dirait qu'il se garde bien de le lui donner. Il le promet par amour et l'empêche par ce même amour. De fait, chaque fois qu'Israël parvient à en humer quelques bouffées, son bonheur lui monte à la tête, et son cœur s'enténèbre et sa foi vacille : *Je les ai fait paître et ils se sont rassasiés ; rassasiés, leur cœur s'est enorgueilli ; aussi m'ont-ils oublié* (Os 12, 6).

Pour retrouver sa fiancée perdue et souillée, il ne reste plus au Dieu qui l'aime follement qu'à l'arracher à ce bonheur abusé et à sa tranquillité terrestre.

> Je ferai cesser toutes ses réjouissances, ses fêtes... j'obturerai sa route pour qu'elle ne trouve plus ses sentiers; elle poursuivra ses amants et ne les atteindra pas, elle les cherchera et ne les trouvera pas. Alors elle dira : je veux revenir à mon premier mari, car j'étais plus heureuse autrefois qu'aujourd'hui. C'est pourquoi je vais la séduire, la conduire au désert et parler à son cœur (Os 2, 13, 8-9, 16).

C'est du milieu de la tourmente et de l'exil que la Parole divine s'adressera de nouveau à Israël : *dans ta détresse toutes ces paroles t'atteindront* (Dt 4, 30), et Israël sentira la Parole atteindre en effet jusqu'au tréfonds de son cœur et le convaincre de revenir à son Dieu, tremblant, ravagé, heureux.

Ces conditions dramatiques de la naissance, de la croissance, de la perte et de la résurgence de la foi d'Israël comportent un enseignement dont la vérité n'est pas abolie. C'est dans certaines « situations-limites », où l'homme se trouve expulsé de

son bonheur, de ses assurances et de ses espérances terrestres, que l'alternative de la foi s'impose à lui avec une urgence et dans une gravité comme jamais, et que Dieu enfin *l'atteint*.

I

JOURS D'AVALANCHES ET DE TÉNÈBRES

Il est une tentation universelle, aussi bien de l'adulte que de l'adolescent, et qui est proprement l'infantilisme : c'est une disposition, favorisée par certains aspects du donné biologique lui-même, à éluder les dépassements postulés par la croissance de la personnalité. L'infantilisme développe le goût de la permanence dans l'être acquis ; une véritable paresse du vouloir-vivre à partir du moment où, pour vivre, il faut surmonter ; un recul et une peur devant les risques obligés de sa propre existence. Eh bien, il existe une sorte d'infantilisme de l'âme à l'égard de ce dépassement et de cette croissance surnaturelle que Dieu lui propose et qui constituent précisément la foi. L'homme est tenté d'éluder, non le « problème » de sa destinée, car il ne s'agit pas d'abord d'un problème philosophique, mais la prise de conscience et la prise en charge de sa destinée. Combien d'hommes n'ont pas de destin! Ils sont là par hasard, ils s'en iront peu importe comment et pourquoi et vers où, mais pour l'instant, qu'on ne les dérange pas : leur coup de dés les passionne, leur travail les occupe, ou simplement le journal et le repas les attendent à la maison. Ils habitent un monde tourmenté, mais le tourment du monde ne les émeut pas. Peut-être ne sont-ils séparés de la tempête que par une simple digue, mais à l'abri de cette digue on les voit aller et venir fort insouciants : ne criez pas au beau courage, ce n'est que de l'inconscience!

Nous préférons le facile.

Or même la plupart des autres hommes, c'est-à-dire de ceux qui s'inquiètent du sens de leur vie, les envient et souvent les

imitent. Nous sommes incorrigibles. Nous préférons le facile au difficile, et nous laisser vivre plutôt que de savoir pour quoi vivre et de vivre en conséquence. Dès que se dilue l'hiver dans le dégel, que tombe le vent et qu'un peu de bon temps devient possible, nous jouissons agréablement d'y oublier que nous sommes attendus plus haut et qu'un Dieu nous interpelle. La douceur d'exister coule dans nos membres et engourdit notre âme. L'air est si paisible, l'univers si harmonieux, la campagne si souriante autour de nous! N'est-il pas vrai que nous éprouvons alors une peine infinie à songer qu'à cette heure même d'autres hommes, laminés par l'épreuve, broyés par l'événement, usent leurs dernières forces à essayer d'éclaircir, dans les larmes, ce que c'est que d'être homme, et y a-t-il moyen de vivre, et comment pouvoir mourir, et enfin : pourquoi... pourquoi ? Mon Dieu, est-il possible que des hommes sèchent d'angoisse au milieu de pareilles questions ? L'air est si paisible, l'univers si harmonieux...

A la merci des événements.

Oui, mais il est arrivé que de petits villages tranquilles, qui se croyaient en paix et en sécurité loin des fronts des batailles, se soient trouvés du jour au lendemain dans le tourbillon du feu, du sang et de la mort. Il avait suffi qu'un front crevât, qu'un débarquement ou qu'un parachutage eût lieu. Telle est la situation des hommes dans l'histoire ; telle est la situation des âmes dans la vie. Nous sommes à la merci de tant d'événements! et il n'est pas une des parcelles de notre avoir ni même des cellules de notre être en laquelle nous ne soyons vulnérables au pire. *Il y avait jadis, au pays d'Uç, un homme appelé Job...* Cet homme, heureux et riche, vivait au sein d'une grande paix, comme au centre d'une zone de hautes pressions quand un ciel inaltérable exalte en tous les êtres la joie de vivre ; mais voici que le champ des pressions tout à coup se modifie, s'effondre, en l'espace de quelques heures l'Ile-d'Azur-Immobile devient la cuve où se ruent les cyclones :

Un messager vint dire à Job : tes bœufs labouraient et les

ânesses paissaient à leurs côtés; soudain les Sabéens ont fondu sur eux et les ont enlevés. Quant à tes serviteurs, ils les ont passés au fil de l'épée. Moi seul je me suis échappé pour te l'annoncer.

Il parlait encore quand un autre survint et dit : le feu de Dieu est tombé du ciel; il a brûlé tes brebis et tes hommes et les a dévorés. Moi seul je me suis échappé pour te l'annoncer.

Il parlait encore quand un autre survint... (Jb 1, 14 sv.).

Le refrain roule comme une avalanche où, en un instant, Job voit sa vie, toute sa vie, glisser par pans entiers et s'écrouler dans l'abîme. Telle peut se définir la « situation-limite » de notre être au monde : c'est comme un tremblement de terre qui secoue notre existence et dont la ligne de faille passe en plein travers de notre âme; et notre âme se retrouve pendante au bord du gouffre qui vient de se creuser, requise de faire face.

Peu importe le nom du gouffre. Qu'il s'appelle l'échec radical, la déportation, la ruine, le mal, la souffrance, l'haleine de la mort; que ce soit Job sur son fumier ou Rachel pleurant ses enfants, Jérémie dans sa citerne ou Jean-Baptiste dans sa prison, Jeanne d'Arc à l'heure du bûcher ou Savonarole à l'heure de son *Miserere*; que ce soit, d'une façon plus banale et moins épique, mais non moins excessive, la tragédie de notre voisin de palier, ou bien la nôtre, car nous avons peut-être connu de telles pauvres heures; — une semblable stupeur fige ces hommes ou ces femmes. Ils avaient des raisons de vivre, et tout d'un coup ils n'en ont plus. Et ils restent stupides, la bouche ouverte, criant, gémissant ou muets, incapables de comprendre comment leur univers a pu s'écrouler alors que l'univers imperturbable, lui, est toujours debout et qu'eux-mêmes sont toujours vivants. Si encore un néant avait tout enlevé! Mais ils font l'expérience d'être et de n'être plus, de devoir vivre et de n'avoir plus de quoi vivre. C'est même cela qui en fait des êtres voués à l'épreuve caractéristique de la foi : le fait qu'ils soient tout à la fois frappés et épargnés.

Il y a en effet des épreuves telles qu'elles fauchent d'emblée toute possibilité d'aventure spirituelle : un échec si total qu'il précipite dans l'hébétude ou la dépression, une souffrance trop intolérable pour permettre la moindre disponibilité d'âme, une mort

si proche qu'il n'y a plus qu'à la subir sans avoir la possibilité d'exercer sa suprême liberté. Ces situations-là sont hors de notre propos. Il serait oiseux et même inconvenant de développer sur elles de délicates analyses. On ne peut que les assister, les plaindre ou les soulager. Mais de telles attitudes, parfois humblement efficaces, parfois furtives et honteuses, ne suffisent justement pas à un Job. Celui-ci tient le débat autrement haut levé : c'est que, jeté à terre, la conscience de sa condition reste intacte; il n'a plus rien, sauf le loisir, autant qu'il voudra, d'éprouver qu'il n'a plus rien et d'en quérir raison. Il est blessé trop au cœur pour trouver du goût aux plates consolations de ses amis mais le Dieu qui l'a blessé a subtilement épargné ses facultés les plus hautes et s'est préparé ainsi un interlocuteur plus âpre, mais aussi plus valable, que le Job au comble du bonheur.

II

AU SEIN DES PROFONDEURS

En solitude ténébreuse.

Quand l'homme ainsi frappé reprend le contrôle de ses pensées et de ses mouvements et commence d'évaluer sa situation, il ressent d'un seul coup l'élancement de la plus profonde blessure qu'il a reçue : celle d'une inexorable et ténébreuse solitude :

> Il a dressé sur ma route un mur infranchissable
> mis des ténèbres sur mes sentiers...
> Mes proches et mes familiers ont disparu
> les hôtes de ma maison m'ont oublié (Jb 19, 8 et 14).

Tant de liens en effet se trouvent sectionnés que l'impression du malheureux est d'avoir été retranché de toute communion. Quand il tâte les lèvres de sa blessure, les limites béantes de ce qui lui reste d'existence, il ne perçoit partout qu'un vide silencieux et qu'une absence. Un incommensurable éloignement de tous les êtres dont la proximité le rassurait sur lui-même et l'ai-

dait jadis à palper sa propre identité, le laisse comme une épave dans une dérive incertaine. La lumière qui baignait son chemin, cette clarté où nous avons tous besoin de nous mouvoir et que nous appelons le sens de notre vie, la conscience de notre vocation, la certitude paisible d'être qui nous sommes, cette lumière s'est éclipsée pour lui et sa solitude n'est plus qu'angoisse et ténèbre. Une telle solitude semble faire corps avec ce qui lui reste de son propre être, et cela est proprement intolérable car il apparaît que rien ne pourra donc la tempérer ni la distraire. Cet homme est devenu seul, non pas seul d'une solitude de dégagement momentanée et d'où l'on peut à tout instant rappeler la compagnie de qui l'on veut, mais seul d'une solitude perdue, où personne ne saurait le rejoindre et d'où il ne peut jeter vers quiconque aucun signe compréhensif. « Un homme qu'on tirerait de sa chambre pour l'installer presque sans préparation, sans transition, sur la cime d'une haute montagne, éprouverait sans doute quelque chose de semblable : une insécurité sans analogue, le sentiment d'être livré en pâture à ce qui n'a pas de nom, seraient tout près de l'anéantir. Il s'imaginerait qu'il va tomber ; il se croirait jeté dans l'espace ou dispersé en mille morceaux... De même pour l'homme qui devient seul, toutes les distances changent, toutes les dimensions[1]. »

Mais ce dépaysement du tout au tout peut devenir une exploration. La solitude lui révèle la vraie profondeur à laquelle atteignent les racines de l'existence.

> Et le lit des mers apparut,
> les fondements du monde se trouvèrent à nu (Ps 18, 16).

Ses yeux découvrent les éléments des choses dissociés par l'événement comme par une électrolyse[2]. Il ne savait pas que le simple fait d'*être* demeurait si important, si plein de sens quoi-

1. R. M. Rilke, *Lettres à un jeune poète*, trad. G. Roud, Mermod, 1945, pp. 98-99.

2. « Le tonnerre nettoya la chambre de sa poussière et de sa fumée. Soudain, comme après une électrolyse, on perçut les éléments dont la vie est composée : l'eau, l'air, le désir d'être heureux, la terre et le ciel » (B. Pasternak, *Le Dr Jivago*, trad. Gallimard, 1958, p. 223).

que d'un sens énigmatique. Toute la connaissance qu'il croyait avoir des données essentielles de la condition humaine se met à pâlir comme un roman qui n'intéresse plus, abandonné et fané à la devanture du libraire, tandis qu'une connaissance nouvelle, obscure, infiniment étrange et poignante, émerge lentement et cherche à tâtons ses mots — et tout de suite ceux-ci se révèlent mesurés à une autre échelle, obéissant à une pesanteur combien plus grave! Chacun d'entre eux lui donne à penser si profondément qu'il a l'impression d'habiter le silence. Une incessante dialectique l'enfonce toujours davantage dans ce silence : la moindre chose liée à son passé le rejette en effet dans son présent avec la violence de la rupture qu'il a vécue, mais déliée soudain dans ce présent de ses significations antérieures, cette moindre chose lui murmure un message insolite et lui fait des signes indéchiffrés. La solitude que nous crée une certaine mort est ainsi éprouvée comme une mystérieuse et indicible naissance. Et de fait toute convalescence d'une maladie mortelle ne nous donne-t-elle pas déjà, dans tous nos membres, la sensation d'une telle naissance? S'il faut revivre après qu'on ait perdu sa vie, ce ne peut être qu'en re-consentant à naître.

Un vertige de liberté.

Cette naissance est douloureuse, frêle, à fleur d'existence comme la végétation qui réapparaît au fond d'un trou d'obus. Mais elle dégage une surprenante liberté. Job a perdu par l'épreuve la liberté de réaliser les innombrables projets de son cœur heureux et puissant, la liberté de disposer des choses; en revanche le dénuement l'a rendu vacant et l'a doué d'une espèce nouvelle et rare de liberté. Détaché brutalement de tout, il est libre pour toutes sortes d'attachements imprévus. Dépossédé (et ne faudrait-il pas dire parfois : délivré?) du personnage qu'il jouait dans le décor en-allé, il est plus libre que jamais d'être non pas qui il veut, mais qui il est — s'il le veut. Acculé à une indifférence qui n'exprime que l'atroce ravage opéré dans sa vie, il ne se sent plus lié par rien, a l'impression d'être disponible pour n'importe

quoi, se découvre des possibilités qu'il avait jusque-là refusées, refoulées ou simplement ignorées, — comme une ville totalement sinistrée, qui peut être reconstruite selon les impératifs les plus manifestes de son site et de sa vocation. Les vieux itinéraires indélébiles par lesquels son âme cheminait au fil de ses habitudes ne mènent plus nulle part : toutes les directions sont là devant lui, vertigineusement égales. La catastrophe a brisé toutes ses amarres et l'a projeté en une solitude inconnue : il y acquiert du moins la condition d'aventurier. Comme tous les êtres qui n'ont plus rien à perdre et qui ne veulent pourtant pas pourrir sur place, il subit la fascination des entreprises les plus hardies et des risques les moins calculés.

Si, du sein de cette profonde désolation, un chant lointain se faisait entendre, une voix quelconque s'élevait, surmontant tout, ne l'entendrait-il pas comme un appel? ne se tournerait-il pas du côté d'où le vent lui apporterait cet étrange signe d'une présence? Mais quel chant pourrait l'atteindre, quelle voix franchir tant d'abîmes et rester intelligible?

Or celui qui peut émettre une telle parole est moins absent qu'il ne paraît...

L'obligation au recours.

... Car *il n'est pas loin de chacun de nous. C'est en lui en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être* (Ac 17, 27-28)! Il est temps de remarquer combien la condition du cœur broyé le rend vulnérable au Dieu « pour qui la ténèbre n'est point ténèbre », loin de l'esprit duquel on ne saurait où aller et loin de la face duquel on ne saurait où s'enfuir (Ps 139), et qui n'est peut-être jamais aussi près d'un homme que lorsque cet homme est abandonné en solitude.

De fait, la solitude angoissée de l'homme mis en situation-limite n'est pas une solitude absolue. Dans sa vacuité même, elle est besoin-d'un-autre. Elle impose, d'une façon impérieuse et inéluctable *l'obligation au recours*. Recourir ou s'ensevelir, il n'y a guère d'autre alternative. L'homme heureux, l'homme super-

ficiel, élude perpétuellement le recours; il n'a que des besoins qualitativement limités, dont aucun — s'il sait s'y prendre — ne s'impose avec des exigences infinies; il a une suffisance bien assise, qui le met à l'abri des mises en demeure; il s'affaire prudemment au-dessus de tout risque de faillite. L'homme livré au malheur, lui, n'a aucune ressource pour se dérober à l'expérience de sa non-suffisance désespérée. Il pose par son malheur même la question de la présence d'un Autre; il la pose d'ailleurs pour lui seul à cette heure. Sa solitude, c'est cette question béante, comme une bouche ouverte et qui interroge. Sa souffrance, elle a la forme de ce point d'interrogation qui le pénètre comme *un glaive à deux tranchants, jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, jugeant les sentiments et les pensées du cœur* (He 4, 12). Il est « mis en question », c'est-à-dire mis dans cette question comme un enfant nouveau-né est « mis au monde ».

Il ne peut pas dire : je l'oublierai, car alors il lui faudrait se supprimer. Il ne peut pas dire : je la résoudrai demain, car elle le traverse de part en part aujourd'hui. Il ne peut même pas dire : eh bien, finissons-en et résolvons-la, car ce n'est pas une question comme les autres; elle ne se résout pas, mais on se résout à elle tant qu'il faut vivre, ou bien l'on disparaît. L'homme éprouvé croit-il être maître de la poser ou non, et de la poser dans les termes qu'il choisit, il se trompe. Non vraiment ce n'est pas une question comme les autres. Il veut instrumenter sur elle, mais c'est elle qui instrumente sur lui. Celui qui la pose, c'est à lui qu'elle est posée. Son premier geste est de se mettre dans l'attitude de celui qui interroge, qui interpelle, qui exige, mais le fond du drame est que c'est lui-même qui est interrogé, interpellé et sommé de livrer enfin son mot, son dernier mot, le mot de toute sa vie. Après les questions précipitées, si graves, qu'il vient d'adresser à l'Autre, Job s'entend dire à la fin : *Ceins tes reins comme un homme, c'est moi qui vais t'interroger*! (Jb 38,3) et ses propres questions lui sont comme retournées, terriblement ajustées, divinement efficaces, à la fois confondant son délire et apaisant ses angoisses. Et maintenant que va-t-il dire?

III

LES ISSUES DE L'ABIME

Obligé au recours, mais doué d'une liberté concentrée, pressenti par un Autre mais humainement seul, l'homme éprouvé a plusieurs issues pour survivre à l'épreuve. Il a celle de la révolte, celle de la résignation illusoire et celle de la foi.

La révolte.

Celle de la révolte semble celle de l'honneur. Puisque le malheur a fondu sur lui par traîtrise, faisant brèche de nuit et surprenant sa liberté, le malheureux s'enveloppera dans sa solitude et se posera comme un défi à cet Autre, quel qu'il soit, par lequel il se sent si bien interrogé qu'il ne peut s'empêcher de l'invoquer, pour la première fois de sa vie peut-être, mais par blasphèmes ou cris de refus. Il proteste contre la procédure dont il est l'objet, et contre le procédé qui le met brutalement en demeure de débattre les questions de destinée qu'il avait jusque-là maintenues hors du champ de son souci. C'est une injustice qui lui est faite, et il le clamera tant qu'un souffle lui restera. Cette clameur est quelque peu ridicule, car que sait-il du juste et de l'injuste? Maintenant précisément, et par l'épreuve, il pourrait commencer à l'entrevoir, et à quel degré de terrible et de mystère il faut pousser ces notions, mais il s'entête dans sa réaction d'enfant déçu, qui lui ferme la voie de la vraie connaissance.

L'homme révolté se pose à la fois en victime et en juge : est-ce une façon, n'étant plus rien, d'être quand même comme Dieu, et de se choisir dans l'orgueil? ou bien, est-ce le réflexe du pauvre homme débordé qui tente de noyer la question dans l'écume de la colère si sa révolte est une révolte ardente, ou de l'éconduire par la crispation du désespoir si c'est une révolte froide (car les deux se rencontrent)? Ce qui est certain, c'est que le révolté, acculé au recours, use de ce recours pour refuser la chance qu'il lui offre d'entrer en vrai dialogue avec l'Autre mystérieux dont il

ne peut sur-le-champ exorciser l'ombre insistante. Si cet Autre est Quelqu'un vraiment et Dieu, en fait il n'en saura rien, car il s'empêche de l'apprendre ; il prétendra que le ciel est vide ou que Dieu est méchant, mais ces affirmations resteront celles d'un homme qui en réalité a refusé d'y aller voir, bien que, projeté sur le seuil, il n'aurait eu qu'à peser de toute sa détresse dans une certaine direction pour voir s'ouvrir la porte.

La révolte semble noble, c'est vrai, et agite une incontestable séduction, mais c'est parce qu'on la compare à la médiocrité du bonheur d'avant l'épreuve ; en fait cette noblesse n'est ni plus ni moins que la grandeur propre à l'épreuve et dont elle se pare indûment : celui-là seul hérite authentiquement de la grandeur de l'épreuve qui consent au dépassement qu'elle lui impose. Le révolté n'est grand et noble qu'un instant, l'espace d'un acte survolté, jusqu'à ce que son inauthenticité se dévoile et qu'il apparaisse irrémédiablement indigne de son épreuve ; et n'est-ce pas une expérience trop facile à vérifier, que toute révolte qui impressionne d'abord par sa noblesse, finit par rancir et se dégonfler tristement jusqu'à n'être plus que radotage, aigreur, ressentiment ? Cette fin la condamne. L'issue qu'elle a cru trouver a rejeté le malheureux sur son propre rivage. Dieu n'y a pas gagné sa créature, hélas ! quoi qu'il soit à parier qu'il ne l'eût pas gagnée davantage en la laissant devenir centenaire dans son bonheur médiocre. Mais la créature n'y a pas trouvé le moindre triomphe, elle y a perdu deux fois sa vie, — et peut-être plus...

La résignation illusoire.

L'issue par la résignation illusoire est celle des faibles qui, acculés au recours, manquent de hardiesse pour l'accomplir. Ils en miment certains gestes, comme une leçon dont ils essaient de se souvenir et qu'ils tentent, fébrilement, d'ânonner. Ils vont rechercher dans leur mémoire personnelle ou dans leur atavisme ancestral les vieux rites des religions humaines, trop humaines. Leur angoisse n'a qu'un réflexe : trouver au plus tôt et au

prix le plus bas le tranquillisant qui leur convient. Leur recours s'adresse à une fausse transcendance, qui n'est que la projection renversée en une voûte au-dessus d'eux de leur besoin immédiat de consolation et d'assurance. Leur piété retrouvée, dont la brusque ferveur nous touche et nous inquiète, cache en réalité un immense désaisissement. Puisque la vie les a abandonnés, ils l'abandonnent à leur tour, ils s'abandonnent — mais épouvantés par la seule idée de s'abandonner au néant, ils vont s'abandonner à une pseudo-providence. Ils vont exorciser la grande absence qui leur fait mal et leur fait peur en la peuplant d'une divinité barbouillée aux couleurs de leurs craintes et de leurs chimères. Ils vont en épouser la volonté, ils vont adorer cette volonté, qui n'est que le creux de leur démission devant l'affrontement réel.

L'ambiguïté de leur position jette dans un profond malaise quiconque s'approche d'eux ayant une expérience, même minime, de l'authentique maturité des âmes. On ne saurait souvent apprécier du premier coup leur attitude ni démasquer l'illusion qu'elle recèle, mais un certain sens de ce que peut être le véritable rapport religieux et une certaine évidence de ce qu'il n'est certainement pas nous avertissent qu'il ne faut pas trop vite appeler Dieu ce que ces malheureux invoquent, ni appeler foi ce qu'ils se complaisent à croire, ni appeler salut la résignation qu'ils ont apparemment trouvée. Bien loin d'être pour les incroyants des témoins du divin, ils contribuent à en écarter beaucoup de la vérité. Ils engendrent chez eux un phénomène caractéristique : une espèce de répugnance. L'homme qui a passé par l'épreuve, qui n'y a pas trouvé Dieu mais qui sait ce qu'elle coûte et ce qu'elle met en cause, n'arrive guère à prendre au sérieux une résignation dont le premier effet est d'émousser le tranchant vif de l'épreuve et, au fond, de l'esquiver en ayant l'air de l'assumer. Faudra-t-il finir par reconnaître avec Rilke que

> Pour trouver Dieu il faut être heureux
> car ceux qui par détresse l'inventent
> vont trop vite et cherchent trop peu
> l'intimité de son absence ardente[3] ?

3. Poèmes français, cité par O. F. Bolinow dans *Deucalion 4*, p. 156.

La foi.

« L'intimité de son absence ardente... » : on ne peut mieux définir la signification de l'épreuve quand elle s'ouvre à la foi. Or Rilke a tort, ce ne sont pas les gens heureux qui font nécessairement le mieux cette expérience. Et Dieu a raison : c'est au moment où il se retire qu'il fait éprouver à l'âme une sorte de crucifiante intimité : *oui, je vais regagner ma demeure... dans leur détresse ils me rechercheront* (Os 5, 15). Obligé au recours, l'homme éprouvé s'ouvre à la foi lorsqu'il consent à ce recours et qu'il s'en saisit pas seulement comme sa dernière, mais, frappé d'une soudaine inspiration, comme sa plus haute chance ; avec une volonté humble et farouche, comme Job, de s'agripper à ce harpon qui le traverse et d'aller voir face à face, si c'est possible, *qui* le tient à l'autre bout ; avec l'idée, tout d'un coup, que Quelqu'un quelque part en sait plus long, et qu'il ne refusera pas de partager sa réponse Celui qui a pris l'initiative d'interroger.

> Venez, revenons à Yahvé.
> Il a déchiré, il nous guérira ;
> il a frappé, il bandera nos plaies ;
> après deux jours il nous rendra la vie,
> le troisième jour il nous relèvera
> et nous vivrons en sa présence (Os 6, 1-2).

Voilà la parole du croyant, elle l'exprime tout entier. Plus on la relit, plus on reste stupéfait. A cause de son apparence de colossale naïveté. *Il a déchiré, il nous guérira* : d'où peut sortir cette bizarre et inacceptable certitude ? Soupçonnant que peut-être un Dieu est pour quelque chose dans le sort qui le frappe, le révolté, sans même chercher à le connaître, lui jette à la face une haineuse protestation ; le faux résigné, sans davantage chercher à pénétrer la terrible « intimité de son absence ardente », le tient à distance sous prétexte de lui offrir le pieux hommage de sa résignation ; le croyant, lui, réalise soudain ce qui est en jeu et dans ce jeu il entre avec une espérance irrésistible, qui va le projeter hors de sa solitude.

Voilà qu'il sait d'où est venu le coup qu'il a reçu ; il le sait d'un savoir soudain, étrange, intuitif ; pour avoir été atteint à la profondeur où il l'a été, il sait qu'il a fallu bien autre chose qu'une fatalité, qu'un agencement de causes banales. Certes, il les voit, ces causes ; il ne les voit et ne les interprète pas autrement que tout le monde ; mais sa souffrance, telle qu'il la vit, lui en manifeste un effet qui les dépasse infiniment, un effet d'un autre ordre, un mystère. *Qui m'a touché?* Il comprend que le cri ou le gémissement de son épreuve, c'est le cri ou le gémissement que nous arrache le contact d'une Main, et pas d'une chose quelconque inanimée ou d'un événement quelconque malencontreux. *Pitié, pitié pour moi, vous mes amis, car c'est la Main de Dieu qui m'a frappé* (Jb 19, 21). La Main de Dieu! Vraiment c'est elle qui s'est posée sur lui : insaisissable, mais son toucher n'est pas une hallucination ; posée sans autre mot dire, mais ce seul tact est déjà une parole et un aveu. Quel aveu? Celui qui retentit en clair par exemple chez Osée : *Comment t'abandonnerais-je, Ephraïm, te livrerais-je, Israël?... Mon cœur en moi se retourne, toutes mes entrailles frémissent* (Os 11, 8). Cette Main posée sur lui, notre éprouvé sent bien qu'elle tremble et que ce tremblement trahit le frémissement des entrailles divines. Il a l'impression indicible, la certitude indubitable qu'au moment où il pleure sur lui-même, *l'Autre aussi pleure ;* qu'au moment où il souffre, l'Autre aussi souffre. Minute bouleversante : jamais conviction n'a eu un tel pouvoir d'ouvrir du haut en bas et de transformer une créature humaine!

Jamais conviction non plus n'a été aussi peu raisonnable! Nous sommes ici hors de toute la logique des sentiments humains. L'homme qui choisit la révolte ne sort finalement pas de cette logique trop courte ; au fond, il manque tragiquement d'imagination, il se trouve incapable d'une réponse neuve à sa situation invécue et demeure prisonnier des vieux réflexes puérils de l'humanité : le Dieu hypothétique qu'il soupçonne de l'avoir frappé, il l'accuse, il le contre, il le nie ou le hait, dans une débauche d'affects tous plus charnels et plus infantiles les uns que les autres. L'homme qui s'ouvre à la foi, lui, sait très bien qu'il est en train de raisonner à rebours de toutes ses sagesses humaines, mais c'est qu'il a l'intuition singulière d'être passé

dans un autre monde, où les valeurs auraient changé de signe, où les actions et réactions normales n'auraient plus cours, où les mouvements du cœur subsisteraient mais prendraient des significations et des longueurs d'onde insoupçonnées, où tout en un mot serait Tout Autre. Et de fait, il est déjà dans un tel monde, dans le monde que définit cette parole à la fois évidente et mystérieuse, banale et insondable : *Je suis Dieu, moi, et non pas homme!* (Os 11, 9).

L'unique question

Et, ajoute Dieu, *je n'aime pas à détruire*. Le croyant est cet homme improbable et fou qui reçoit cette révélation (peu importe par quels mots exactement) dans le moment même où il contemple le saccage et la ruine de sa vie, et qui pourtant, loin de hausser les épaules ou de gronder de colère, commence silencieusement à sentir sur sa joue des larmes dont il n'ose pas avouer sur-le-champ que ce sont, oui, que ce sont des larmes de joie. *Il a déchiré, il nous guérira!* Le croyant, disions-nous, est celui qui réalise ce qui est en jeu, eh bien, voici en clair ce qui est en jeu : rien de moins que d'éprouver si oui ou non il existe un Amour ; un Amour plus fort que la mort et que l'abîme ; et si oui ou non Quelqu'un est cet Amour. Telle est *la* question, l'unique. Dès qu'il atteint ce fond du débat, l'éprouvé la pose enfin dans ses termes élucidés, définitifs et rigoureux.

Mais c'est pour lui le signal d'une lutte intérieure et d'un itinéraire dangereux, qui fut peut-être bien l'itinéraire d'Abraham lorsqu'il s'en alla vers Moriyya, le couteau à la main pour immoler par ordre l'Isaac qu'il chérissait. L'épreuve a fait inévitablement remonter dans sa gorge, affleurer à sa conscience, le bouillonnement des peurs ancestrales et des angoisses immotivées ; sous la pression de cette marée obscure, se présentent à lui les Faces du mal, rongées de ténèbres, les masques de tous les monstres que les hommes ont osé appeler dieux. Mais, soutenu par son intuition formidable, il dépasse la tentation de la révolte, qui les prend pour ce qu'ils apparaissent ; il dépasse la tentation de la résignation illusoire, qui les prend pour ce qu'ils

sont, mais les habille et les cajole pour qu'ils n'apparaissent plus tels qu'ils apparaissent; il rencontre la tentation de l'athéisme, qui pense qu'il vaut mieux, pour l'honneur de Dieu même et de l'humanité, penser que Dieu n'existe pas plutôt que de lui croire un tel visage, — mais il sait qu'il a mieux encore et il dépasse. Il parvient enfin au seuil de la foi, n'ayant pour lumière au poing que cette certitude : *Je suis Dieu, moi, et non pas homme, et je n'aime pas à détruire.*

Rien n'est impossible à l'amour.

Là, il se murmure à lui-même : *rien n'est impossible à Dieu.* En s'appuyant sur cette évidence élémentaire qui lui est propre, la foi ne s'oriente nullement vers la considération de prodiges cosmiques, de miracles physiques, de fantasmagories merveilleuses; et d'ailleurs elle sait que, dans certaines directions, il y a des choses impossibles à Dieu : par exemple le mensonge, ou que deux et deux ne fassent pas quatre! Quand elle pense que rien n'est impossible à Dieu, elle s'entend à demi-mot, elle sait fort bien ce que désigne ce « rien ». Ce « rien » désigne en réalité le tout de l'Amour, le jaillissement créateur de l'Amour. Aucune façon d'aimer n'est impossible à Dieu, voilà ce que pense la foi. Aucune folie d'aimer n'est étrangère à Dieu. Aucune ressource d'amour n'est hors de la portée de Dieu. Rien n'est impossible à l'Amour, hormis de faire quoi que ce soit qui ne soit pas Amour. *Il a déchiré, il nous guérira,* car l'Amour fait ces choses-là; à tout autre elles sont impossibles, à lui elles sont possibles; elles sont même son exclusivité, car c'est lui qui les inspire ou les permet, qui les accomplit et les révèle, des premières jusqu'aux dernières. Pour tout autre elles sont folie et absurdité, pour lui elles sont sagesse et ordre. De quelque abîme qu'il surgisse, quelque déchiré qu'il se présente, quelque atroce qu'ait été son épreuve, le malheureux qui parvient à la foi constate que l'Amour est plus grand, et que, dans les paumes de ses Mains miséricordieuses, sa peine qu'il croyait infinie peut se blottir doucement et s'abandonner, cette fois-ci sans honte ni illusion. « Nous sommes avec Dieu, notre Créateur,

notre Sauveur. Il est tout à nous, il est tel que nous l'a fait l'éloignement des créatures... Il paraît enfin dans la nuit, comme les étoiles » (Léon Bloy [4]).

★

Bienheureux ceux à qui il paraît ainsi, dans leur nuit. Bienheureux ceux qui ont osé croire à l'Amour. Le même Léon Bloy disait, dans le même texte : « Un cœur sans affliction est comme un monde sans révélation ; il ne voit Dieu qu'à la faible lueur du crépuscule. » Le chrétien est l'homme qui a eu la Révélation suprême de l'Amour de Dieu parce qu'il a vécu mystérieusement mais réellement la suprême affliction de la Croix : il l'a vécue sacramentellement dans son baptême, mystiquement dans l'adhésion de tout son esprit à Jésus crucifié, charnellement aussi dans ses propres épreuves et ses croix quotidiennes. Il est possible que ces épreuves terrestres soient modestes et supportables, il est même possible que Dieu le garde dans un certain bonheur mesuré et que l'atroce lui soit épargné, mais il sait qu'il connaîtra un jour la situation-limite de l'agonie et de la mort. Son espérance n'est pas d'abord que sa chair alors sera préservée de l'angoisse mais que son esprit sera confirmé dans la foi au Dieu Amour. Alors sa mort sera l'instant où « l'intimité de son absence ardente » le cèdera à l'étreinte de sa présence de gloire. *Le troisième jour il nous relèvera et nous vivrons en sa présence!*

De savoir maintenant si l'on peut en guider d'autres vers l'aube de ce troisième jour, c'est une bien difficile question. De savoir si l'on peut descendre dans l'abîme auprès de celui qui souffre et lui montrer l'issue, c'est une trop difficile question. Il faudrait interroger ceux qui l'ont fait, et ceux-là, à l'heure même où ils remontaient ayant gagné leur frère, ne surent jamais dire comment ils l'avaient pu faire. Mais Dieu le sait, qui sonde les reins et les cœurs, qui crée l'amour et qui donne la foi...

Fr. A.-M. Besnard, O.P.

4. Lettre à Georges Landry du 25 avril 1873. Cité dans *Dieu Vivant*, n° 21, pp. 111 sv.

LA VOCATION DU CONTRAIRE

Dans le langage habituel « vocation » dit « inclination ». Inclination profonde, certes, de l'esprit et du cœur, non de la seule imagination et des sens. On admettra sans peine qu'il est de fausses vocations, impulsions mal critiquées vers des tâches et des responsabilités dont la vraie nature, le poids et aussi la joie spécifique ont été méconnues, masquées par des attraits superficiels, aussitôt épuisés (ainsi en est-il apparemment de la vocation militaire du jeune Merle *dans* Les Centurions *de Jean Lartéguy). Mais une vocation authentique ne va pas sans le goût de ce à quoi elle préordonne, et c'est ce goût qui soutient le courage à travers les épreuves et les déceptions.*

Il n'en va pas tout à fait de même dans le langage religieux, où ce mot de vocation *prend sa pleine valeur, son sens originel. Il s'agit d'un appel, et il y a Quelqu'un qui appelle. Il s'agit d'une décision prise réellement par un Autre et à laquelle on se soumet, par une décision libre, certes, mais seconde. Et le motif déterminant de cette décision n'est pas l'attrait du but proposé, mais qu'il soit proposé.*

Pourtant on ne saurait dire que cette conception si réaliste de la vocation soit exclusive de tout goût personnel. Le goût ne s'identifie plus avec la vocation, mais il en demeure le signe principal et la garantie.

Le signe d'abord, car comment connaître la volonté de Dieu sur soi? La Bible, certes, nous rapporte des vocations extraordinaires accompagnées de signes prodigieux, tant intérieurs

qu'extérieurs, et là le goût personnel n'est pas consulté, n'entre pas en ligne de compte. Il est d'autres cas analogues dans l'histoire de l'Église, dont un des plus éclatants est celui de Jeanne d'Arc. Mais ces cas sont exceptionnels. Il est rare que Dieu envoie un ange pour sortir de sa perplexité un jeune homme ou une jeune fille qui hésite entre se marier et entrer au couvent. Presque aussi rare qu'il parle par les événements d'une façon assez claire pour ôter entièrement du doute. Reste la possibilité et la nécessité de consulter quelqu'un. Mais on ne trouve pas habituellement un Curé d'Ars *pour lire en soi et en Dieu et pour trancher surnaturellement le débat (ce qu'on trouve parfois, ce sont des imitateurs présomptueux ou naïfs du* Curé d'Ars, *et cela n'est pas fait pour simplifier les choses). Normalement le directeur cherchera à connaître, par des voies ordinaires, ce pour quoi est fait celui qui le consulte, ou plutôt s'il est vraiment fait pour cela qu'il a l'idée de faire. Comment le connaître sans examiner ses goûts? Bien sûr il lui faudra de la perspicacité pour discerner le goût dominant, pour découvrir le goût profond, masqué souvent par de vifs dégoûts. Devant ces dégoûts, il lui faudra distinguer avec soin ceux que la nature et la sensualité opposent spontanément à toute vocation de sacrifice de ceux qui signifient que cette vocation est illusoire : car chacun n'est pas appelé à chaque genre de sacrifice, et inversement le dégoût naturel peut accompagner une authentique vocation de grâce. Il reste que normalement Dieu, qui nous a faits jusqu'au plus intime de notre personnalité, prépare sa vocation de grâce par une inclination naturelle qui, convenablement critiquée et discernée, en sera le signe en temps opportun.*

Le garant aussi. Car il y a une connexion étroite entre l'inclination et la capacité. On ne conçoit pas que quelqu'un qui n'a aucun goût pour le dessin ou pour la technique pourrait devenir un bon peintre ou un bon ingénieur. Même s'il était capable d'apprendre ces choses, de se laisser former à ces disciplines, il lui manquerait toujours un principe animateur, indispensable à la réussite, à moins que le goût, jusque-là profondément dissimulé, se soit manifesté au cours ou au terme de cette formation. N'en sera-t-il pas de même dans le domaine

surnaturel? Une « vocation » concerne la vie terrestre, — car nous ne parlons pas de la vocation au bonheur éternel qui est inscrite en l'âme de chacun —, et son accomplissement se fait par des activités déterminées. Il faut aussi en être capable, et la grâce, que donne cette capacité, utilise ordinairement certaines dispositions naturelles. Comment orienter vers un genre donné de vie et d'action quelqu'un que rien dans sa nature, dans son caractère, dans son éducation, n'y prédispose? Confesser la toute-puissance de la grâce ne suffit pas à justifier cette hardiesse : il faudrait être sûr d'abord que Dieu veut cela.

Pourtant la vie se charge souvent de nous imposer des situations pour lesquelles nous n'avions, nous n'avons, aucun attrait et aucune disposition. Que nous n'aurions jamais choisies, que nous aurions été fous ou présomptueux de choisir. Si cette totale absence de goût et de disposition devait signifier aussi défaut de vocation, le chrétien serait tenté de désespérer : que pourraient signifier en effet pour lui une peine et un effort qu'il se trouverait obligé d'assumer sans que Dieu l'y ait appelé?

C'est là justement qu'il importe de revenir au sens originel du mot « vocation », et de se rappeler que c'est un Autre qui décide de nous. Notre goût et les aptitudes que nous nous sentons ne sont que des signes de ce que Dieu veut de nous. Ils ne sont pas le motif profond de notre choix, ils ne sont pas notre vocation, mais notre inclination. Et Dieu peut la contrarier. Dans la Bible et dans l'Histoire de l'Église, cette opposition entre la décision divine et l'inclination de l'homme éclate souvent. C'est Jonas qui tente d'échaper à sa mission. C'est Jérémie qui s'écrie : « Ah! Seigneur Yahvé, vois je ne sais pas porter la parole, je suis un enfant! », tandis qu'Isaïe, lui, avait dit : « Me voici, envoie-moi! ». C'est Jeanne d'Arc qui tarde des années avant d'obéir à ses voix. *Il est d'autres signes en effet que les goûts et les aptitudes, et pas seulement des signes extraordinaires. « Si Dieu nous donnait des maîtres de sa main, oh! qu'il leur faudrait obéir de bon cœur! La nécessité et les événements en sont infailliblement », écrit admirablement Pascal. Le chrétien est celui qui « a cru à l'amour », et qui sait*

désormais que Dieu le conduit. Cette situation qu'il n'a pas cherchée, à laquelle peut-être il répugne de tout son être, dans laquelle il se débat maladroitement parce qu'il n'est pas fait pour elle, et dans laquelle il se déchire et croit se perdre, cette situation que Dieu a voulue pour lui, il y est appelé de la plus sûre des vocations, celle qui se manifeste du dehors comme une voix qu'on entend. Et avec la vocation il a la grâce sinon de triompher humainement de la situation, du moins de trouver Dieu en elle, de se sanctifier par elle, et de servir aussi l'Église, au moins par sa souffrance et son humiliation. Il sait en tout cas qu'il est où il doit être et qu'il fait ce qu'il doit faire.

On peut appeler cela : la vocation du contraire, *du contraire de ce qu'on aurait de soi-même choisi, qu'on avait choisi, qu'on choisirait encore si on pouvait suivre son inclination. Et soudain la question se pose : toute vocation authentique ne serait-elle pas en réalité une* vocation du contraire ? *Oui, le plus souvent on doit interroger ses goûts, ses aptitudes, pour discerner ce que Dieu veut de soi : mais là déjà peut-on suivre une inclination profonde et qui vient de Dieu, qui est signe de sa volonté, sans sacrifier beaucoup de goûts contraires ? En tout cas, la fidélité à sa vocation, si parfaitement conforme qu'elle se soit montrée d'abord à ses dispositions naturelles, ne peut pas ne pas conduire, dans la voie du sacrifice, au-delà de ce qui avait été prévu et accepté. Et il faudra bien en venir à l'épreuve fondamentale de l'amour : le « mourir à soi-même », condition de la vie nouvelle à laquelle tous, par des voies diverses, sont finalement appelés.*

De sorte que la loi de toute vocation en christianisme pourrait bien être exprimée par cette mystérieuse parole de Jésus à saint Pierre : « En vérité, en vérité, je te le dis, quand tu étais jeune, tu mettais toi-même ta ceinture, et tu allais où tu voulais ; quand tu seras devenu vieux, tu étendras les mains, un autre te nouera ta ceinture et te mènera où tu ne voudrais pas. »

APOSTOLUS.

« LA DOUCEUR DE VIVRE » ET LA FOI

« On dit que le monde sera merveilleux,
Qu'est-ce que cela veut dire ? »

Sous le choc de la *Dolce vita* projeté à Cannes en 1960, G. Sadoul griffonnait le soir même : « Nous avons donc vu cet énorme iceberg entrer au cœur du festival comme au flanc d'un transatlantique, pour le couler, lui et ses passagers de luxe. » Depuis, le naufrage gagne de proche en proche. L'une après l'autre, les salles élégantes chavirent. En France, la *Douceur de vivre* aura été le film le plus recherché depuis un an. Telle semaine de mars 1961 l'aura vu programmé encore dans vingt-trois cinémas parisiens. Tant il est vrai, dira-t-on, que les civilisations décadentes sont toujours fascinées par leur propre désastre. Au fait, pourquoi parler ici de ce film ? Qu'on veuille bien ne pas crier trop vite au paradoxe! Nous pensons que la *Douceur de vivre* nous offre une excellente occasion de méditer sur la foi. La critique catholique l'a pourtant, ici ou là, jugé sans indulgence. Prophète suspect, Fellini s'attarderait un peu trop aux vices qu'il fouaille. Il s'engluerait dans le bourbier contre lequel il fulmine. Et surtout, surtout, le seul homme honnête dans cette Babylone, Steiner, le penseur, le sage, par un arbitraire incompréhensible et impardonnable, Fellini l'accule au suicide. N'est-ce pas révoltant? Combien de spectateurs ont remâché ce grief avec amertume : « S'il se défend de flatter le vice, pourquoi faut-il qu'il désespère la vertu? N'est-ce pas un défi à la morale? » (On comprend que la C.C.C., prévoyant sagement des réactions de ce genre, ait coté le film 4 B.)

Or il nous semble que Fellini, quoi qu'il en soit de son orthodoxie personnelle, ne s'intéresse pas tant à la morale qu'à la foi, et qu'il se fait de celle-ci une conception plus juste que ses censeurs.

Pour comprendre le cas Steiner, il faut le remettre à sa vraie place et donc analyser la structure de la *Dolce vita*. Film désordonné et chaotique, a-t-on dit. Film, en vérité, aussi travaillé et construit que la plus rigoureuse des symphonies.

Un Sacré-Cœur au sourire béat survole la cité « La seule Parousie que ce peuple mérite », dit à peu près le P. Avril. De l'hélicoptère où il l'accompagne, le jeune journaliste Marcello demande leur numéro de téléphone aux jolies filles qui prennent leur bain de soleil sur une terrasse. Entre ce Christ de pacotille et le plaisir, imagine-t-on un autre choix? C'est déjà tout le film.

Il va se dérouler en *sept séries de séquences* qui toutes comporteront leur nuit et s'achèveront à l'aube. « Il y eut un soir, il y eut un matin. » Les sept nuits de la mort du monde. Semaine d'Apocalypse. Semaine de la « décréation ». Voici le monde tel que l'homme le rend à Dieu, tel que le Christ pourrait le juger, s'il surgissait au firmament. Chacun peut voir qu'il est mauvais.

Où se situe Steiner dans ce déroulement? Au quatrième jour. Au cœur de la semaine. Impossible d'esquiver, ni de restreindre son importance. Trois jours le précèdent, marqués par Maddalena la tourmentée, Sylvia la star fantaisiste, le faux miracle. Trois jours le suivent qu'on pourrait intituler : le père humilié, la fête au château, l'orgie dans la villa au bord de la mer. Steiner est au centre. Quelques plans pour l'introduire avant la troisième journée, le rejet de son suicide après la sixième n'infirment pas ce constat. C'est bien lui qui noue le film, lui peut-être qui en détient la clé. Comment faut-il donc comprendre ce personnage énigmatique, admirablement incarné par Alain Cuny?

***

La sombre fresque de Fellini ne s'étale pas seulement sur une semaine symbolique, il faut encore la déchiffrer selon une triple profondeur. Au premier plan c'est une satire de la *presse à sensation*. Voici, au détour de chaque séquence, les photographes des journaux comme un essaim de mouches vertes attirées par toute plaie qui saigne et par toute puanteur. Nuée horrible. Modernes Erynnies.

Au second plan, la *pourriture choisie* dont ils font leur proie favorite : une aristocratie véreuse en flirt avec les milieux décadents de l'art et du cinéma, les gens de la *Dolce vita*, « ce genre de vie où chacun ayant détruit son bonheur se cherche un peu de plaisir » (R. Ludmann).

Au troisième plan enfin, l'essentiel : le drame secret de Fellini à travers celui de Marcello. Que peut faire un jeune provincial jeté à la ville, happé par un tel monde? Quel sens donnera-t-il à sa vie? *Quel choix lui offre-t-on?* Hors du repos où voudrait le confiner une maîtresse captative, à quel appel obéira-t-il? Quelle sera sa route? (On circule beaucoup dans ce film : Fellini ne nous fait grâce d'aucune auto qui fonce dans la nuit, — mais vers quel but?) L'option est simple, à ce qu'il semble. *D'un côté* la « belle vie », l'évasion, la

danse, l'instinct, l'instant : les deux premières journées et les deux dernières. Ces gens sont fous, bien sûr, mais leur folie attire par son exaltation baroque. Dommage, pense Fellini, qu'elle ait pour fruit l'ennui et l'avilissement. *De l'autre côté*, troisième et cinquième journées, la religion et la piété filiale. Hélas! l'une et l'autre se voient cruellement démystifiées. Quel visage la religion révèle-t-elle sous les réflecteurs de ceux qui doutent ? Livrée au peuple, n'est-elle pas compromise par la superstition, la supercherie consciente ou inconsciente? Procession dérisoire de la foule à la remorque des petits voyants qui courent de-ci de-là après les reflets de la Vierge. Folie puérile. Quant aux valeurs sacrées de la famille, il n'en restera guère pour Marcello après la rencontre de son père qu'une façade. La respectabilité paternelle ? Un mythe!

N'y a-t-il donc aucun choix valable à faire? Si, pensent les bons chrétiens et les gens honnêtes : *au milieu il y a Steiner.* Lui, au moins, il échappe à la commune folie. Steiner représente l'équilibre et la sérénité. Et même, ne pourrait-on pas dire la charité ? Il est accueillant aux épaves de la société en décomposition. Il leur ouvre son salon comme un havre d'indulgence et de repos. Mais il fréquente tout aussi bien l'église du couvent voisin. Il y vient jouer du Bach avec la complicité des bons pères. Il est celui qui concilie tout. Quel homme admirable, n'est-ce pas ? Celui-là au moins est sauvé. Quelle est donc la clé de sa sagesse ? *La Nature.* L'harmonie ineffable de la Nature. L'Orient l'a pressentie dont il aime à recueillir la leçon. Voilà pourquoi il enregistre, quant à lui, le bruit de la mer, le chant des oiseaux, l'éclat de la foudre. Il rêve d'une Nature parfaite où tout serait ordonné comme par l'Art. « Il faudrait vivre selon l'ordre des notes que je t'ai fait entendre tout à l'heure. »

C'est là, au point culminant du film, en son lieu géométrique, que s'encastre un épisode très bref mais capital. Marcello, désireux de devenir un écrivain comme Steiner, s'est réfugié dans une auberge de campagne. La jeune serveuse, Paola, est si simple, si fraîche, si pure, si vraie qu'il en est ravi. Il lui trouve le profil d'un ange. Il entrevoit une vie meilleure.

Un coup de téléphone lui apprendra bientôt l'affreuse nouvelle : Steiner s'est suicidé après avoir tué ses deux enfants. Pourquoi? Pourquoi? Nous nous interrogeons, nous aussi, et certains des propos de Steiner nous reviennent. Son apparente sérénité cachait une angoisse sans remède. « Parfois je songe à ce que connaîtront mes enfants. On dit que le monde sera merveilleux. Qu'est-ce que cela veut dire ? » Et, faisant allusion à la menace atomique, il ajoutait : « Il suffit du geste d'un fanatique pour que tout soit perdu. » Il aura sombré dans un accès de mélancolie dépressive. Il est notoire qu'on peut alors vouloir tuer tous les siens pour les sauver. « Ou bien, rêvait encore Steiner, déjà dissocié par la psychose, arriver au point de s'aimer en dehors du temps ou au-delà du temps. Détaché. » Ainsi donc *lui aussi avait sa folie!* Pourquoi ? Pourquoi, puisqu'il était sage ?

Peut-être Fellini ne saurait-il pas l'expliquer lui-même clairement. Le scénario du film devait être assez avancé lorsqu'il écrivit soudain à son collaborateur Brunello Rondi : « Il m'est venu une idée que je te soumets brutalement... As-tu lu cette histoire tragique qui est arrivée, voilà plusieurs années, en France ? Un homme jeune et riche, ayant un métier excessivement intéressant, une belle maison, très amoureux de sa femme, et très attaché à ses enfants, est rentré chez lui un jour à quatre heures de l'après-midi, a assassiné ses enfants à coups de bâton et puis s'est jeté du dixième étage. — Sa femme était au cinéma. Un commissaire et un ami de la famille l'ont attendue à l'arrêt de l'autobus... Bon. — Et si ce type était Steiner ?... »

C'est d'instinct que Fellini a choisi cette conclusion paradoxale, mais nous, à qui saint Paul a fait relire *Isaïe* 29, 14 : « Je perdrai la sagesse de vos sages, j'anéantirai l'intelligence des intelligents. Où est-il le sage ? Où est-il l'homme cultivé ? Où est-il le raisonneur d'ici-bas ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? » (1 Co 1, 19-20), la folie de Steiner peut nous attrister, elle ne devrait pas nous scandaliser. Elle a valeur de symbole parfaitement logique. La plus haute sagesse humaine se voit frappée de folie en face du salut dont la foi seule ouvre l'accès. Il ne s'agit pas de juger la culpabilité subjective de Steiner, mais la consistance objective de la solution qu'il incarne. Il est fâcheux que bien des chrétiens aient mis leur espoir dans cette attitude. Fellini a compris d'instinct, au contraire, qu'il fallait à tout prix barrer cette issue. La solution de Steiner est absolument inadéquate au problème humain. Pourquoi ? *Parce qu'il n'y a point de sagesse naturelle qui puisse sauver l'homme. Ni le sauver du péché, ni lui donner l'Infini auquel il aspire. Cela est d'un autre ordre, surnaturel. Cela suppose la rupture de notre orgueil, la désappropriation de la foi.* « C'est par grâce que vous êtes sauvés... C'est par sa grâce moyennant la foi » (Eph 2, 5-8). « Non ma justice à moi,... mais la justice par la foi au Christ » (Ph 3, 9).

Steiner cultivait un humanisme clos, enfermé dans la seule Nature passionnément interrogée et décrétée suffisante. Il représente bien le type d'homme qui sauverait l'homme si celui-ci pouvait l'être par un effort purement humain, qui fasse l'économie de Dieu et du Christ. Tentation suprême... Steiner fréquente l'église pour y jouer du Bach, mais il ne s'y agenouille jamais. Il se nomme lui-même curieusement « le diable ». A-t-on assez remarqué la coïncidence de son nom avec celui du célèbre théosophe ou plutôt anthroposophe Rudolf Steiner ? Il serait bien curieux que la rencontre soit fortuite quand on sait l'intérêt porté par Fellini à l'occultisme, lui qui mentionne parmi les œuvres qui l'ont le plus marqué celles de Kafka et le traité de magie d'Eliphas Lévi. Aller jusqu'au bout de la pensée, jusqu'à surmonter le temps pour coïncider avec tout, telle était l'ambition de Steiner. Il a échoué. Autour de son cada-

vre, par une série de manœuvres que nous jugeons grotesques et dérisoires, les policiers prennent des mesures à partir des différents angles de la pièce. Nous avons tout loisir de le voir, assis, le buste penché en avant dans la posture du penseur de Rodin, si ce n'est que la main droite, au lieu d'appuyer la mâchoire, s'est élevée à la hauteur de la tempe trouée. Voilà le penseur de l'âge atomique. Voilà la vérité du sage. Sa grandeur a fait son échec. Il avait le désir de Dieu, mais s'en remettait à ses forces de l'atteindre. Dieu ne se conquiert pas. Il se donne par grâce. A nous de l'accueillir ou plutôt de nous laisser décentrer de nous-mêmes et subordonner à Lui *par la foi*.

***

« Mais alors, dira-t-on, c'est un film désespéré. Il n'y a pas un juste dans ce film, pas un? » Lorsque saint Paul décrit la société païenne au début de l'épître aux Romains, dit-il autre chose? « Il n'y a pas de juste, pas un, il n'y en a pas un qui comprenne, pas un qui cherche Dieu. Tous sont dévoyés, semblablement pervertis. Il n'en est pas un qui fasse le bien; non, pas un » (Rom 3, 10-13). Paul sait bien que « des païens accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi » selon leur conscience (2, 14), et subjectivement nous n'avons pas à exclure les Steiner du bénéfice de cette bonne foi, mais objectivement Paul n'en appelle aucunement au sage et à ses vertus, solidaires, quoi qu'on fasse, d'un monde pécheur : il en appelle à Jésus-Christ, à la « justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ » (3, 22), « afin qu'aucune créature n'aille se glorifier devant Dieu » (1 Co 1, 29).

On a dit de Fellini qu'il était un *moraliste*. L'épithète conviendrait mieux à Orson Welles, hanté par les désordres où nous jettent l'argent, l'ambition, la jalousie, soucieux de peindre des « caractères ». Fellini passe outre. Voilà pourquoi il demeure optimiste en fin de compte. C'est un prophète, un *visionnaire* dont les oracles de malheur s'achèvent toujours par un regard vers la Terre promise. Par-delà les ombres pitoyables de la comédie humaine, il discerne le manque radical de l'homme : la vraie vie est absente. Où en est le secret? Fellini l'ignore. Il lui semble que la religion le masque plus qu'elle ne le révèle. Mais il veut croire que le secret existe. Il l'a compris un jour et ç'a été pour lui comme la rencontre d'un ange. Voilà pourquoi, d'une façon ou de l'autre, il fait toujours figurer un ange dans ses films.

« Un jour, confiait-il en juin 1955 à Dominique Delouche, j'ai rencontré un ange qui m'a tendu la main, je l'ai suivi, mais après quelques pas je l'ai lâché et suis retourné en arrière. Lui, il est resté au même endroit à m'attendre; je le revois aux moments douloureux, toujours un peu plus flou avec ses plumes et sa lance, et je lui dis : *aspetta, aspetta*, comme je fais avec tout le monde. »

« J'ai peur, un jour où je l'appellerai, de ne plus le retrouver... »

Rien n'éclaire mieux la finale de la *Dolce Vita*.

Les noceurs errent sur le rivage au petit matin. Entre le Christ de Saint-Sulpice et le plaisir, ils ont choisi le plaisir jusqu'au dégoût et ils ressemblent à cette raie morte et flasque que des pêcheurs ont tiré sur la plage... Il y avait un autre choix possible. Non point celui de Steiner, au niveau de cet océan indéfini dont nous écoutons la plainte, mais *le choix d'un amour vrai que transfigurerait la charité venue du ciel*. Au-delà d'un lagon, Paola, la jeune serveuse au profil d'ange, fait signe à Marcello. Le bruit de la mer couvre sa voix. Lui, trébuche et tombe à genoux dans le sable, — enlisement ou adoration ? Il ne la reconnaît pas, fait comprendre qu'il est sourd à son message et rejoint les fêtards.

Quelle est pourtant la dernière image ? Celle de Paola miséricordieuse dont la silhouette s'inscrit sur le ciel. Et voici que soudain son visage de lumière grandit, emplit l'écran, et, tandis que les gens quittent la salle, elle leur sourit avec douceur.

F. Bourdeau,
rédemptoriste.

ORIGINALITE DE LA FOI CHRÉTIENNE

Foi humaine et foi chrétienne

Il était nécessaire au terme de cette année de réflexions sur la vie de foi de tenter un essai de synthèse. L'exposé qui suit nous semble mériter grande attention pour sa nouveauté. Peu d'exposés peuvent mieux que celui-ci faire apparaître en même temps l'enracinement humain de notre foi, son unité originale, et sa transcendance.

Si la foi n'est pas la science, elle est également un type de connaissance d'ailleurs beaucoup plus répandu que la science. La foi a, tout comme la science, ses lois, sa structure, son économie, en un mot son épistémologie [1]. La dégager est l'objet du présent article.

1. Le mot *épistémologie* est actuellement en vogue. Il vient du grec *epistemë* qui signifie « science », « savoir » au sens fort, connaissance par les causes. En fait, « épistémologie » désignait jusqu'à ces dernières décades l'analyse du savoir comme tel, l'examen critique et la description de ce fait original qu'est le savoir. L'épistémologie était la science du savoir lui-même. Présentement, les spécialistes sont préoccupés, et de plus en plus, d'élaborer ce qu'ils appellent l'épistémologie *de leur science* : cela consiste à déterminer comment les principes généraux de la connaissance sont mis en œuvre par chaque science *d'une manière propre à cette science*. Cela change la portée du mot épistémologie : ce que le philosophe faisait pour le savoir, *un* parce qu'ordonné à l'être, chaque spécialiste le fait pour *son* savoir spécifié par un mode de l'être. A la condition que l'un n'empêche pas l'autre, les épistémologies au sens contemporain doivent entraîner l'approfondisse-

Mais, demandera-t-on, de même qu'il y a plusieurs sciences, il y a plusieurs fois : de laquelle s'agit-il ? *Notre dessein est précisément de montrer que la foi chrétienne résout dans l'unité la diversité qui est inhérente à la foi humaine.* Autrement dit, la foi chrétienne qui est un don gratuit de Dieu constitue, de surcroît, l'achèvement dont la foi humaine porte en elle l'attente sinon l'exigence. Sans la foi chrétienne, un pôle manquerait sur la carte des types humains du savoir. Cela constitue, en faveur de son existence, un argument d'éminente convenance. Cet argument, que nous ne développerons pas pour lui-même, est implicitement contenu dans la présente étude. Elle pourrait s'intituler : épistémologie comparée de la foi humaine et de la foi chrétienne.

Nous devons encore préciser que nous partirons de faits observables; et que nous ferons par conséquent usage, pour discerner entre eux des rapports nécessaires, de la méthode inductive. Nous justifierons ensuite par arguments métaphysiques les conclusions obtenues; mais elles seront certainement mieux accréditées si elles se présentent d'abord comme fondées sur l'expérience immédiate. Cet avantage nous paraît l'emporter sur un inconvénient inhérent à la méthode d'observation : il faut reprendre les mêmes données à des points de vue différents; la foi humaine est exercée, la foi humaine a des objets : et l'un commande l'autre. Nous adoptons, quant au vocabulaire, les conventions suivantes. La diversité des objets de la foi humaine donne lieu aux *types de la foi*; et l'unité des types constitue la *structure* ou la *nature* de la *foi*. La diversité dans l'exercice de la foi donne lieu aux *modes de la foi;* et l'unité des modes constitue *l'économie de la foi*. Eu égard à nos conventions, notre propos s'exprime comme suit. *La foi chrétienne comporte des aspects différents qui correspondent respectivement d'une part aux types, d'autre part aux modes de la foi humaine; mais tandis que types et modes de la foi humaine séparent ou même opposent différents groupes d'humains, la foi chrétienne telle que doit l'exercer tout chrétien serait détruite si elle était privée de l'un des aspects homologues aux types et aux modes de la foi humaine. En abrégé, la foi chrétienne est une : une quant à sa nature, une quant à son économie, une enfin parce que son économie dérive de sa nature. Enfin nous devons, dans cet article, nous limiter au premier point de vue : la pluralité des types de la foi humaine manifestant l'unité de la foi chrétienne.*

ment de l'épistémologie au sens ancien. Quoi qu'il en soit de cette issue, force est d'enregistrer comme un fait le pluralisme des épistémologies et de faire droit à la préoccupation qui l'inspire.

Qu'est-ce que la foi ?

La question est soulevée par les comportements habituels que nous observons dans nos semblables et en nous-mêmes. Et la réponse peut effectivement être inférée des données les plus familières. C'est ce qu'a tenté Newman, notamment dans la *Grammaire de l'Assentiment*. Très rares sont les cas dans lesquels le jugement que présuppose notre conviction ou notre action est fondé sur une évidence ou sur une étude personnelle. Nos connaissances reposent en fait pour la plupart sur un témoignage que nous acceptons pour des motifs infiniment divers, motifs qui ne ressortissent certes pas tous à la critique rationnelle ou à l'intuition intellectuelle. Ce fait global indiscutable doit bien entendu être analysé, mais on conçoit qu'il constitue une base suffisante pour établir la légitimité de la foi, type de connaissance fondé en nature. *Croire c'est accorder un assentiment ferme, c'est-à-dire excluant l'hésitation du doute, pour des raisons extrinsèques à l'objet de cet assentiment et jugées suffisantes eu égard à la qualité du témoin, à la nature de la réalité crue, à la fin à laquelle se trouve ordonnée la connaissance de cette réalité.* Cette définition a le grand intérêt d'aborder la foi par celui de ses aspects qui la caractérise au mieux, savoir l'aspect intellectuel. Mais elle ne met pas en évidence les valeurs d' « engagement » auxquelles nos contemporains sont particulièrement sensibles. Il est vrai que toute parole dont on se porte garant constitue déjà un engagement : cet engagement a un nom « ancien » qui est *la vertu de véracité*; dans la perspective contemporaine, on dirait plutôt que l'engagement consiste à *construire* l'univers des relations humaines que dissout le mensonge. Malheureusement, cet engagement-là est trop modeste pour être perçu; à peine est-il maintenant respecté, enseveli qu'il est sous les ondes de facticité qui déferlent de sources « télé », désaccordées du concret immédiat et contrôlable. La définition de la foi, connaissance certaine et médiate, serait-elle donc étrangère à la phénoménologie de l'engagement ? Nous allons voir qu'elle en est au contraire une récapitulation précise. S'engager, c'est, au sens quelque peu indécis qui se dégage de l'usage courant, être acteur dans une situation où l'on aurait pu être seulement spectateur; et il y a un degré d' « engagement » auquel un consentement unanime associe une « foi ». Il semble qu'il y ait actuellement trois grands types de foi-engagement; ils concernent respectivement la science, la personne, la collectivité. Donnons quelques précisions.

I

LES TROIS GRANDS TYPES DE FOI-ENGAGEMENT

1. La science

L'émouvant petit livre intitulé *La science et l'espérance*[2], qui réunit plusieurs conférences faites par Jean Perrin, constitue une véritable profession de foi. Jean Perrin croyait en la science. Encore faut-il préciser; car, en un sens, la valeur de la science est une évidence qui exclut la foi ou la « croyance ». Quiconque s'efforce de penser est amené à rechercher et à contempler la vérité; et l'expérience de ces choses montre qu'elles l'emportent sur toute autre forme de vie. Seul devrait en l'occurrence exercer la foi un homme déchu de sa dignité humaine. Mais, estimer à sa juste et éminente valeur la vie de l'esprit n'implique pas nécessairement qu'on doive lui sacrifier les possibilités concurrentes offertes par la vie totale. Ce sacrifice suppose une foi; il suppose que ce jugement porté sur le savoir devienne l'affirmation d'un idéal absolu en regard d'une vie humaine. Cependant, cette attitude, commune à tous les chercheurs et héroïque chez les pionniers : Magellan, Bernard Palissy, Mermoz et tant d'autres, Jean Perrin la systématise jusqu'à l'extrême limite : il lui donne une portée éthique absolue et universelle, en regard de toute l'humanité et non plus en regard de tel ou tel de ses membres. La science, le seul fait de savoir avec précision ce qui concerne le monde matériel a une valeur multiple : d'abord les vérités découvertes sont communicables; en outre l'homme trouve dans leur recherche et dans leur mise en œuvre un but proportionné à tous ses besoins d'activité; ce but, poursuivi en commun, réalisera l'unité du genre humain et tarira les causes morales des conflits; de plus, la meilleure utilisation des ressources naturelles assurera le bien-être universel et rendra les guerres inutiles. Ajoutons enfin que, selon Jean Perrin, la science parviendra d'autant mieux et d'autant plus rapidement à ce résultat qu'on ôtera des esprits toute croyance « superstitieuse » : et notamment cette superstition que des réalités autres que la science peuvent assurer les mêmes profits. Maintenant il est clair que la contribution apportée par Jean Perrin à la détermination du nombre d'Avogadro n'a rien à voir avec les articles de son *credo*; il est également clair que d'autres savants peuvent avoir un tout autre *credo*.

2. Jean Perrin, *La science et l'espérance*, P.U.F., Paris, 1948.

Nous ne discutons pas la valeur de ces différentes professions de foi; nous ne les citons que comme des cas éminents où la réalité de la foi humaine est manifeste.

La science assurera à l'humanité, dans son ensemble comme à chacun de ses membres, la paix, le bien-être, les possibilités de projet, qui font le bonheur : voilà l'*idéal*. Cet idéal est d'abord une idée, une thèse : la science est capable de faire cela; cette thèse est suffisamment fondée aux yeux de certains pour qu'ils l'estiment pratiquement vraie, bien que nul ne l'ait jamais démontrée ou même prouvée. Mais l'idéal ne se réduit pas à une thèse; Jean Perrin ne pensait pas seulement que la science *peut* faire le bonheur de l'humanité, il croyait que la science *fera cela effectivement*. Pour lui, la réalisation de l'idéal était certaine; et c'est cette certitude qui a suscité et soutenu l'effort dont le Palais de la Découverte est l'imposant vestige. Si nous prenons les choses par l'autre extrême, nous dirons que Jean Perrin a vécu l' « engagement » : il a vivement perçu le rôle que peut jouer la science dans la destinée humaine, et il s'est employé, dans la conjoncture où il se trouvait, à promouvoir ce rôle. Mais il faudra alors ajouter que cet engagement n'a pas été seulement une réponse permanente à la stimulation sans cesse renouvelée des circonstances; il a tiré sa continuité d'une tout autre source. Il s'agit d'un « engagement dirigé »; et le principe directeur, c'est l' « idée », en l'espèce la valeur de la vérité telle qu'elle est accessible dans la science.

Nous pouvons donc conclure que l'idéal est une idée qui inspire une réalisation et un engagement : ou bien un engagement dont l'exercice est dirigé par une idée. D'une manière comme de l'autre, un aspect fort important de l'idéal se trouve consignifié. Il se présente comme toujours accessible, bien qu'il ne soit jamais atteint; l'homme cherche légitimement à tout connaître, et cependant jamais ne connaîtra tout. D'autre part l'idéal exclut tout idéal rival, lequel est tenu pour une « idole » et pour une « superstition », nuisible puisqu'il capte des forces qui devraient être employées au service de l'idéal véritable. Toutes ces nuances sont indiquées dans le livre auquel nous nous référons. La science, voilà l'espérance... mais on ne forcerait pas certaines pages en ajoutant : « à la condition de ne mettre son espérance que dans la science ».

Employons maintenant un autre vocabulaire. Le fait que l'idéal est toujours au-delà des efforts qui tendent vers lui, et que cependant il soit toujours le véritable principe qui inspire immédiatement ces efforts, cela ne signifie-t-il pas que l'idéal est à la fois transcendant et immanent ? Et affirmer que l'idéal ne peut être comparé à quoi que ce soit d'autre qui jouerait le même rôle que lui, n'est-ce pas affirmer

que l'idéal est un absolu ? Et nous entendons par absolu une réalité qui, non seulement se suffit à elle-même, mais qui de plus n'est relative à aucune autre,. et à laquelle toutes les autres sont relatives. Ainsi la science est tenue par certains pour un idéal à la fois absolu, immanent et transcendant : toutefois ces caractères n'appartiennent pas à la science comme telle, ils lui échoient en vertu du rapport qu'elle soutient avec la destinée humaine. Et parce que ce rapport n'est ni démontré ni privé de fondement, *la science considérée comme constituant l'idéal de l'homme spécifie un type de foi humaine.*

2. La foi en une personne

Un deuxième type de foi-engagement est celui qui concerne la personne. Il est concomitant à l'amour, dont les plus hautes réalisations proprement humaines sont le lien de la famille et le lien de l'amitié. Ces cas sont psychologiquement bien différents, mais nous n'avons à retenir pour notre propos que ce qu'ils ont de commun : tout rapport de personne à personne est apte à fonder un amour; et si cet amour se convertit en idéal, cette conversion est concomitante à un engagement et à l'éclosion d'une foi. L'expérience commune le montre intuitivement. Bornons-nous à le préciser. L'amour comme fait élémentaire, et non pas encore comme constituant un idéal, implique déjà un certain engagement, et partant une certaine foi. L'amour vise la réalité : il la vise comme bien; il la vise en sa réalisation si, comme bien, elle est en devenir; mais au-delà de ce qui manifeste ou accroît la bonté de la réalité aimée, c'est cette réalité même que vise l'amour. Maintenant, si la réalité aimée est une personne, il n'est humainement possible de la saisir que par la médiation de comportements qui s'en distinguent réellement. L'amour, donc, pour se poser sur son véritable objet, doit croire ce dont l'évidence est impossible : à savoir d'atteindre effectivement la personne aimée. L'amour ne peut donc s'achever en fruition qu'en vertu de la foi. Et pareillement l'amour suppose un engagement, aux deux sens actuel et ancien de ce mot. D'une part en effet, il est impossible d'aimer une personne sans aimer son bien et sans déjà coopérer à le construire par le seul fait d'aimer; et d'autre part l'exercice d'un amour qui ne peut être fondé sur l'évidence d'atteindre la réalité aimée requiert d'être fondé sur une détermination de raison : or, s' « engager » consiste bien à se conformer à une détermination supposée raisonnable. L'amour humain visant une personne, ou d'ailleurs un groupe de personnes, suppose donc foi et engagement.

Cela devient encore plus vrai, et d'une autre manière, si un tel amour est pris comme l'idéal d'une vie. Cela suppose, tout comme

pour la science, la juste estimation de la valeur de l'amour; cela requiert en outre que l'amour soit considéré comme la plus haute valeur, donc comme ne se référant à aucune autre valeur : c'est-à-dire que l'amour doit être considéré comme absolu; cela requiert également que l'amour idéal, lequel reposerait sur l'évidence d'atteindre son objet, n'est ni étranger ni identique à l'amour tel qu'il est possible en fait : dans un cas comme dans l'autre, incapable de rien inspirer ou déjà atteint, l'idéal serait inutile. Or, fonctionnellement, l'idéal « amour » est pour la plupart des humains non seulement utile mais indispensable. Il est la condition même de la vie, réel par conséquent. Réel, c'est-à-dire d'une part immanent à l'amour tel que celui-ci est exercé en fait et d'autre part jamais atteint puisqu'il suscite un perpétuel perfectionnement. En un mot, l'idéal « amour » n'est ni l'amour idéal concomitant à l'évidence, ni l'amour exercé avec raison et subordonné à la foi. L'idéal « amour » consiste, dans une vie humaine, en un perpétuel réajustement de l'amour exercé à l'amour idéal, bien qu'un écart de l'un à l'autre demeure en droit irréductible. Il n'y a donc pas d'évidence qu'un tel ajustement soit possible : il faut croire.

Et il s'agit d'une foi qui prolonge celle dont nous venons de parler à propos de l'acte de l'amour lorsqu'il s'adresse à une personne, mais qui est d'un tout autre degré. Se résigner aux conditions dans lesquelles, réellement, s'exerce l'amour requiert un acte de foi concomitant à celui de l'amour et le rendant possible : cette foi est « élémentaire » en ce sens qu'elle est en fait un élément de l'amour interpersonnel; mais que cet amour tel qu'il est exercé puisse et doive tendre vers l'amour idéal selon lequel la fruition de l'être aimé est une sorte d'évidence concernant l'être même, cela ne peut être que cru : car cela transcende par nature toute expérience. C'est cela en quoi consiste l'amour érigé en idéal, ou bien cette forme de l'idéal que constitue l'amour. Et cet idéal spécifie un type propre de foi humaine qui appelle d'ailleurs un engagement correspondant. L'acte de l'amour exercé en fait importe, de soi, un certain engagement : tout comme il requiert une foi « élémentaire », nous l'avons observé plus haut. Et ces trois choses : l'amour, la foi, l'engagement, sont si intimement connexées qu'une même promotion quant au degré et une même conversion quant à la nature les affecte simultanément : de l'amour tel qu'il est exercé à l'idéal « amour », de la foi « élémentaire » à la foi en l'idéal, de l'engagement à l'égard de l'être aimé à l'engagement à l'égard de l'idéal. « Promotion » et « conversion », signifiant que ce qui est promu est converti et assumé, non supprimé, l'idéal « amour », la foi et l'engagement à l'égard de

cet idéal exigent radicalement et assurent de surcroît, à l'égard de la personne aimée, l'exercice de l'amour et la foi élémentaire et l'engagement. Nous retrouverons en conclusion ce point fort important, aussi n'insistons-nous pas : nous en sommes pour le moment à observer les manifestations de la foi humaine; mais il convient, dans cette perspective, de rappeler l'immense extension du champ d'observation. Nous venons d'envisager l'amour sous sa forme la plus simple, tel qu'il se réaliserait dans l'altruisme pur si celui-ci était possible. L'amour, cependant, comporte une réciprocité foncière, bien qu'elle revête en chacun des deux aimants des aspects qui peuvent être psychologiquement très différents. Les formes multiples de l'amour mutuel, soit entre deux personnes, soit au sein d'un groupe hiérarchisé plus ou moins étendu, corroboreraient ce que vient de montrer la forme la plus simple de l'amour. L'amour mutuel implique une foi et un engagement mutuels; et si cet amour devient l'idéal auquel se suspendent deux ou plusieurs vies, il devient un « absolu » : il est jugé se suffire, il requiert que toute autre fin lui soit référée, il fonde une foi vierge de l'ombre d'un doute, il exige un engagement total et inconditionné. Qu'il nous suffise de suggérer ces choses; elles sont si familières que quiconque veut réfléchir les explicitera sans peine. Concluons. *L'amour, considéré comme constituant l'idéal de l'homme, spécifie un type de foi humaine.*

3. L'Évolution de la collectivité

La foi humaine présente un troisième type, assez manifeste actuellement; il concerne la collectivité, ou plus exactement l'évolution de la collectivité humaine considérée dans son ensemble. « Je crois en l'évolution » : le R. P. Teilhard de Chardin faisait de cette proposition le premier article de son *credo*. « Je crois » : il s'agit bien d'une foi, ce mot ayant un sens pour le moins analogue à celui que lui donne le même auteur en poursuivant : « Je crois en Dieu. » La théorie de l'évolution, convenablement circonscrite, est une hypothèse scientifique qui n'a pas à être « crue » : elle ressortit aux mêmes critères que toute hypothèse explicative, elle a le même degré de vérité que les raisonnements dont elle est inférée. L'évolution qui spécifie un type original de foi s'appellerait donc plus exactement « évolutionnisme » ou bien « Histoire » : la majuscule, qui est d'usage assez courant, indiquant qu'il s'agit d'une réalité en quelque manière transcendante. Quelle est cette foi en l'Humanité construisant l'Histoire, ou bien en l'Histoire orientant le « destin » de l'Hu-

manité : il est plus clair de le demander au marxisme qu'à ses démarquages « chrétiens ». Tentons-le brièvement[3].

Le marxisme est un système philosophique; ce système est dominé par le prestige de l'action. L'un, cependant, ne doit pas voiler l'autre : la diffusion du marxisme, qui en constitue l'efficacité première, a confirmé l'importance de la doctrine qui revêt ou usurpe quelque chose de la communicabilité de la vérité. « Lénine a lié sa vie à la conviction de son intelligence. Avant toute autre chose c'est à une doctrine qu'il a adhéré : il a jugé qu'un seul homme apte à recevoir cette doctrine, à en devenir le contagieux, valait de traverser l'Europe[4]. » Cette observation a une portée d'autant plus grande que le marxisme de Lénine était, au point de vue philosophique, une « diminution » de celui de Marx ou de Engels. La doctrine, la conviction communicable qui lui est associée parce qu'elle s'adresse à l'intelligence, a toujours, fonctionnellement, le même rôle primordial en regard de la foi.

Le postulat fondamental du marxisme est l'*auto-suffisance de l'homme*. L'implication de la religion, c'est-à-dire de l'appel à l'aide de Dieu, dans une situation économique inadmissible a certainement suscité et puis étayé l'affirmation marxiste; mais celle-ci a été et demeure autonome : dans le cas contraire, Marx eût examiné comment, dans son système, l'Homme pouvait avoir la valeur normative qui revenait à Dieu et à la religion dans l'idéologie ancienne. Que Marx ne l'ait pas fait indique que pour lui le principe énoncé est un absolu : il se suffit; il doit être corroboré par les faits ; mais nulle justification n'en peut être envisagée à partir d'un autre principe. Et comme il est clair que ni l'homme individuel ne peut se suffire ni l'humanité n'est dans un état qui puisse actuellement lui suffire, le principe d'autosuffisance, premièrement vaut pour le collectif comme tel, et deuxièmement vaut pour le collectif en tant qu'il est en devenir.

De là suit que le principe d'autosuffisance, appliqué, implique le totalitarisme absolu : et cela de deux façons. *Totalitarisme, d'abord,*

3. Nous référons, pour ce paragraphe, aux deux ouvrage suivants : M. M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Vrin, Paris, 1959; M. Delbrel, *Ville marxiste. Terre de mission*. Rédigé à Ivry de 1923 à 1957, Éd. du Cerf, Paris, 1957. Ce livre relate des faits observables en même temps qu'une expérience *vécue*. D'où son grand intérêt malgré son apparence modeste. Il contraste heureusement avec l'attitude de « scientifique » qui entend porter sur le marxisme un jugement de valeur à partir d' « expériences de pensée ».

Nous référons à ces deux ouvrages respectivement par les lettres C et D.

4. D 96.

dans l'actualité du présent. Étant posé que l'homme est l'homme collectif, toute affirmation personnaliste, soit individuelle, soit limitée à un groupe restreint qui n'est pas le collectif « Humanité » est une erreur nocive qu'il faut combattre[5]; et le marxisme prétend bien, *de fait,* à un universalisme hégémonique[6]. *Totalitarisme également dans la durée* : cela est cohérent puisque l'autosuffisance concerne l'espèce qui dure dans le temps[7], et cela est indispensable car la réponse trop pauvre apportée par le marxisme aux besoins de maintenant se trouve ainsi compensée par la satisfaction qu'il donne à un besoin humain

5. L'homme est Gattungswesen (Existence d'ensemble). C 191.

On ne répondra pas par une analyse renouvelée de la liberté, mais on opposera à l'aséité du libéralisme individualiste, l'aséité conférée au Gattungswesen. C 207.

La personne humaine est diluée dans le genre, comme elle l'était dans l'état hégélien, autre expression de l'universel. C 274.

[Pas de limite à l'absorption de l'homme dans le genre.] Les moments d'un couple dialectique s'évanouissent sans cesse dans le mouvement de leur inquiète unité. C 290.

L'homme est l'homme collectif; l'individu vit dans et par sa participation à l'espèce qui, elle, représente l'authentique réalité. La personne est niée, ou mieux l'individu cesse d'être personne et la collectivité le devient à sa place. La sociologie marxienne implique que la collectivité est l'unique sujet du droit. C 349.

Refuser la distinction entre homme et citoyen : l'homme est le citoyen, il n'est rien d'autre que le membre de la collectivité. C 206.

La pensée de Marx semble étrangère à l'idée d'une participation analogique... Au plan métaphysique l'alternative est posée entre une unité monolithique réalisée quasi substantiellement au niveau de l'homme et l'éparpillement pur. C 235.

6. Centralisation du marxisme. D 51.

7. Le marxisme hait des hommes aujourd'hui pour ce qui est *son* amour d'autres hommes aujourd'hui, mais davantage encore pour *son* amour de l'humanité future... Prenant l'histoire relève par relève, c'est comme un peuple élu que le prolétariat souffrant porte sa peine et la laisse agir. D 49.

Le marxisme transfère dans le présent ou l'avenir ce que dans [le] passé il trouve bon comme matériau de *sa* construction... Chaque événement prend valeur historique à peine achevé. Interprété, il enseigne déjà; diffusé, il appelle une suite. D 73.

Chez les marxistes, on continue à mourir. On n'est pas sûr d'une victoire sur la mort. Cette victoire est-elle nécessaire au bonheur? Non. Car si l'homme comprend la grandeur de la tâche, il sera désintéressé et son bonheur sera celui de l'humanité future... La mort est chargée de germes; dispersés dans le sol de la terre, dans la chair des enfants, dans des intelligences plus claires, dans des cœurs plus justes, ils feront demain la vie meilleure. D 104.

encore plus profond qui est celui d'espérer[8]. Ce totalitarisme total, étendu à l'espace temps biologique de l'espèce humaine, est d'abord métaphysique; mais, en vertu même de la forme spécifique de la vie lorsqu'elle est humaine, il est également et inéluctablement éthique et juridique : ces trois aspects étant si intimement connexés qu'il est souvent difficile de les discerner[9]. L'autosuffisance se manifeste dans la jouissance; jouissance de quelque chose bien entendu; et, ce quelque chose n'étant pas, selon le marxisme, d'essence spirituelle, il ne peut être immanent aux personnes; la possession, requise et ordonnée à la jouissance, ne peut donc avoir pour sujets les personnes individuelles[10]. Toute propriété personnelle, toute fruition personnelle doivent être détruites[11] : puisque, s'opposant radicalement au principe du marxisme, elles suspendent ou compromettent les réalisations qu'il commande. Ainsi, le sujet de la possession et de la jouissance c'est le collectif[12]. Et comme cela, en pratique, est bien entendu intenable, la

8. Le titre du livre de Jean Perrin est bien symptomatique. *La Science et l'Espérance*. La science ne satisfait pas maintenant, elle donne l'espérance pour demain. Jean Perrin fut l'un des savants du parti. Faut-il observer que l'extrapolation du passé dans l'avenir ne fonde nullement l'affirmation que la science porte en elle l'espérance du bonheur. C'est-à-dire que la connexion science espérance n'a aucun caractère scientifique.

9. L'homme est Gattungswesen... L'opposition entre générique et privé est commuée, par un glissement de l'essence à l'éthique, en une opposition entre communautaire et égoïste : le Gattungswesen est de l'ordre du vécu. C 191.

[Marx confère une valeur morale à la dialectique *particulier limité — universel.*] Le limité est le limité à soi-même, l'individu, l'égoïste... Mais l'universel marxien semble devenir une figure de la communauté réalisée, de la communion, de la solidarité vécue. Ou encore si l'individu est égoïste c'est qu'il est borné et ne saurait être l'absolu : le Gattungswesen est le siège de la divinité. C 207-208.

L'alternative [entre unité au niveau de l'homme et éparpillement pur] (cf. note 5, dernier texte cité) reçoit ensuite une traduction au plan de l'éthique : ou la fusion mystique dans le *Gattung* ou la jungle des égoïsmes s'entre-dévorant. C 235-236.

10. Le travail comme tel est activité du genre. A ce dernier seul, non à la personne individuelle, il appartient de posséder. C 280.

11. Le monothéisme est en réalité un polythéisme des besoins multiples, qui se concentrent dans un besoin unique, l'argent. C. 231.

L'égoïsme s'oppose à la pureté d'un autre mobile psychologique, à la pureté de l'altruisme total où les hommes, fondus dans l'unité, se suffiraient à eux-mêmes. A la religion de Dieu, présentée comme le reflet de l'égoïsme, Marx oppose la religion de la Gemeinschaft, envisagée comme une attitude éthique vécue. La « communauté » tient le rôle de l'Absolu. C 232.

12. Pour Marx, l'altruisme inscrit dans la substance de l' « être géné-

jouissance ou bien ravale l'humain individuel aux objets dont il estime ne pouvoir se passer[13], ou bien est transféré à l'autre, à un humain futur plus heureux mais inéluctablement anonyme : désintéressement qui peut être sublime justement en certaines personnes individuelles, mais qui posé en principe est aberrant comme le principe même du marxisme.

Nous n'avons pas à nous étendre ici davantage sur l' « idéologie » marxiste. Elle existe puisqu'elle gouverne une moitié du monde. Et ce qui intéresse précisément notre dessein c'est la puissance de réalisation liée à cette idéologie : elle est un « ferment », elle suscite une foi, elle est un idéal au sens que nous avons donné à ce mot. Le « passage » de l'idée à l'idéal, de l'idéologie marxiste au marxisme doctrine d'action est moins sensible que dans le cas de la science, parce qu'ici le critère de vérité est pour l'idée elle-même l'efficacité. Cependant, ce « passage » existe; et il se manifeste par les indices que nous avons déjà observés. L' « idéologie » marxiste peut être comparée à d'autres idéologies; elle est l'objet de discussion, elle appelle des preuves, elle s'étaye sur la Science et sur l'Histoire. Devenue l'idéal qui soutient la vie d'un marxiste au point de la hausser jusqu'au sommet du sacrifice, cette même idéologie est commuée en absolu : elle se suffit, elle suffit, elle est ce par quoi on rend raison de toute autre chose; et, par-dessus tout, elle ne tolère pas d'idéal rival[14].

rique » doit être « pur », c'est-à-dire interdire tout retour sur le besoin de l'individu. Il est implicitement présupposé que l'espérance est égoïste... En taxant d'égoïsme le respect porté à soi-même et à la valeur d'une existence humaine singulière, Marx n'a pas libéré les possibilités captives de respect des autres : il a transféré ce respect à une entité collective qui, proposant de détruire l'égoïsme, atteint de fait les sujets mêmes que cet égoïsme parasitait. C 238.

La société qui est l'homme possède un pouvoir éducateur automatique, elle secrétera la lumière et la rectitude altruiste. C 228.

13. Deux tendances prolétariennes. Désir de la plus grande commodité et du plus grand agrément de la vie : « La technique fait l'homme à son image. » Et, d'autre part, revendication en faveur de la justice, taux du salaire notamment. D 39-40.

14. En particulier, elle ne tolère pas Dieu. *Le marxisme religieusement athée* n'est pas le titre faux d'un chapitre de philosophie, mais un élément essentiel — non le seul essentiel — d'une *conviction* rencontrée, touchée, palpée chez des communistes qui ne sont pas plus la masse que l'exception. Le communiste en pleine maturité *rejoint* Dieu pour le *nier* là où nous le *rejoignons* pour l'*adorer*, au-delà de l'expérimental, du contrôlable, bref, de la connaissance scientifique. D 53.

Si l'esprit du mal a fait le péché en séparant l'homme de Dieu, jamais

L'idéologie... idéal est accueilli avec une certitude également absolue, sans faille possible[15]; et elle requiert un engagement total : lequel consiste en la volonté efficace de contribuer, inconditionnellement et par tous les moyens, aux réalisations que cette idéologie implique par essence. Ce sont bien là les caractères d'une foi authentique, bien qu'elle soit fondée sur un idéal qui ne peut pas l'être : la transcendance, qui seule justifie ontologiquement la fonction d' « absolu », n'est sauvée que par l'indéfini, soit dans le devenir, soit dans la multitude; l'immanence qui, en quelque ordre que ce soit, fait de la fin le principe de l'agir est ici une tromperie : puisque le sujet origine de l'agir demeure inéluctablement la personne individuelle, tandis que la fin marxiste concerne le collectif comme tel. Ces incohérences, qui ruinent le *fondement objectif* de la foi marxiste, rendent plus saisissant encore *le fait de son existence comme foi.* Nous concluons donc que l'*autosuffisance de l'homme,* prenant consistance d'idéal concret dans l'espace temps biologique du collectif Humanité, *spécifie un type original de foi humaine.*

Voilà donc trois types de foi.

Ces trois types de foi qui nous sont fournis par l'expérience sont d'origine différente. Avant de dégager ce qu'ils ont de commun pour en induire la nature de la foi humaine, précisons que chacun a son espèce propre, bien qu'il y ait entre eux des interférences qui sont pour ainsi dire de surface. Observons, sans nous étendre sur ce point, que *toute foi répond à trois conditions* : elle suppose un amour, elle correspond à une norme qui à tort ou à raison est tenue pour absolue et

semble-t-il il n'a situé cette rupture à un point à la fois aussi capital et aussi ambigu; il l'a situé *très exactement entre le premier et le second commandement du Seigneur* : il a demandé la haine de Dieu au nom de l'amour des hommes. D 55, 87.

Un mimétisme assez fâcheux incline actuellement la catéchèse à n'exhorter qu'au service des autres. « Surtout pas de recueillement », proclamait dans une importante paroisse de la banlieue nord-est de Paris, un prêtre zélé aux enfants qu'il avait mission d'initier... à la communion. L'erreur n'est certes pas le service d'autrui, mais c'est d'exclure ce qui seul peut fonder ce service.

15. La rigoureuse *absence de doute* [du marxisme] lui fait franchir la ligne où ne s'aventurent pas les certitudes simplement humaines, là où le possible et le probable comptent sans cesse leurs chances. D 53.

universelle, elle est pour autant totalitaire. Un amour soutient la foi qui est au service de l'idéal « Science » ou de l'idéal « Humanité ». Le rôle, joué dans la foi en la Science, par la vérité telle qu'elle est accessible à la raison, est joué par la valeur de l'amour ou par celle de l'Homme dans les deux autres types de foi. Enfin le totalitarisme, si manifeste dans la foi marxiste parce qu'il concerne l'*extension* d'un ensemble dont nous faisons nous-mêmes partie, a pour analogue l'exclusivisme de l'amour ou celui du critère rationnel de la vérité. On ne doit pas conclure de ces rapprochements que les trois types de foi, donnés comme si divers par l'expérience, se confondent. C'est qu'en effet il faut distinguer d'une part l'idéal tel qu'il est lui-même définissable et d'autre part le rôle fonctionnel joué par l'idéal en regard de la foi qu'il fonde. L'amour peut être : ou l'idéal lui-même, ou l'inclination spontanée d'un sujet à l'égard de l'idéal désiré et devant être réalisé. Et pareillement la vérité rationnelle et le totalitarisme peuvent ou bien être des aspects qui échoient à l'*idéal comme tel,* ou bien caractériser, en se particularisant, *tel idéal.* Les interférences entre les trois types de foi ne signifient donc pas que ces types se confondent. Elles invitent simplement à expliciter ce que ces trois types ont de commun, et à rendre raison de cette unité et de ses carences en fonction de la nature de l'homme d'une part, en fonction du fait que l'homme ne se suffit pas d'autre part. On aura ainsi retrouvé, par induction à partir de l'expérience, en quoi consiste la foi humaine : c'est ce que nous allons faire maintenant.

Ce qu'ils ont de commun.

Nous avons observé, pour chacun des trois types de foi, un passage semblable de l'idée à l'idéal. L'idéal est, quant à la nature, la même chose que l'idée : il a la même définition; mais lui seul est objet de foi parce qu'il est en même temps absolu et à réaliser : ou du moins censé tel. Devant être réalisé, il est visé par un désir et par un amour. Absolu, il se suffit et requiert que toute chose lui soit référée : il est donc norme de toute chose, à la manière de la vérité; il exclut tout ce qu'il ne norme pas, à la manière dont un amour fondamental exclut tout amour rival; il annexe et absorbe de toutes choses ce qu'il en peut normer, c'est-à-dire qu'il est totalitaire. Ainsi tout idéal, correspondant à une foi et se présentant donc comme simultanément absolu et à réaliser, possède nécessairement ces trois caractères : être aimé, être normatif, être totalitaire. Tout cela est

d'ordre fonctionnel, c'est-à-dire concerne le rôle que joue l'idéal en regard de la foi, la fonction de l'idéal en tant qu'idéal quelle qu'en soit la nature. Les trois « caractères » appartiennent au niveau de l'expérience; « absolu » et « devant être réalisé » sont des données plus primitives : non immédiatement observables, elles sont au principe des caractères; ces principes, nous venons de le voir, impliquent nécessairement ces caractères, et d'ailleurs réciproquement.

De là suit que si l'examen des trois types de foi existants en fait nous a manifesté la même chose, il l'a de plus manifestée, à propos de chacun d'eux, de deux façons. D'une part, en effet, même promotion et même « conversion » de l'idée en idéal pour les trois types : d'autre part l'idéal *comme tel* a, nous l'avons vu, pour chacun des trois types, les trois mêmes « caractères » : or cette « conversion » et ces « caractères » s'impliquent réciproquement. En vertu de cette implication, l'enquête dont nous avons indiqué le schéma établit donc bien la même chose de deux façons; elle apporte cependant encore davantage. C'est qu'en effet les trois « caractères », communs aux types différents de foi et d'idéal, portent les mêmes noms que ces trois idéaux eux-mêmes. L'idéal *comme tel* est aimé, et il y a *un* idéal qui est l'amour; l'idéal *comme tel* est normatif, et il y a *un* idéal qui est la vérité scientifique; l'idéal *comme tel* est totalitaire, et il y a *un* idéal collectif-Humanité. Cette homonymie pourrait induire la confusion que nous avons écartée plus haut : le rôle fonctionnel de l'idéal comme tel n'est pas la nature de tel idéal particulier. Cependant cette homonymie n'est pas coïncidence fortuite; elle signifie ceci : les « caractères » qui appartiennent à tout idéal fonctionnellement envisagé se trouvent en quelque sorte respectivement hypostasiés en chacun des trois types particuliers d'idéal : ou bien : chacun des trois types d'idéal existants en fait met en une plus vive évidence l'un des trois caractères qui appartiennent fonctionnellement à tout idéal, sans toutefois laisser de posséder également les deux autres caractères. Il semble donc que l'ensemble des faits concernant la foi humaine se ferme sur lui-même et pour autant s'achève en vertu d'une exacte correspondance entre la compréhension et l'extension. Ce que l'idéal comme tel implique par essence, c'est justement cela que réalisent les trois types d'idéal existant en fait. Nous examinerons cette importante conclusion, et ses deux valences antinomiques : nous verrons qu'elle exprime à la fois une perfection et un inachèvement. Pour le moment, observons qu'elle fonde à voir dans les trois types de foi humaine effectivement existants les seuls types possibles; et arrêtons-nous un moment sur l'essentiel de cette conclusion : c'en est le moins apparent et c'est de soi mystère.

Insuffisance de tout idéal humain.

L'idéal est en même temps « absolu » et « à réaliser[16] ». Ces deux données fondent, puisqu'elles en rendent compte, les trois « caractères » que nous avons reconnus à l'idéal comme tel; *il reste que « être absolu » et « devoir se réaliser » sont choses antinomiques :* peuvent-elles vraiment intégrer ensemble une même unité, savoir celle de l'idéal lui-même? On ne peut l'admettre que dans la stricte mesure où les faits, en l'imposant, postulent, au-delà d'une antinomie provisoire, le principe d'une explication véritable. Nous nous bornerons à enregistrer l'expérience commune : la justification de ce qui suit exigerait une réduction à l'absurde dont le labeur ne sied pas ici. Toute vie humaine requiert un but humain : c'est une donnée aussi vraie individuellement que collectivement. La déshumanisation de la vie, dont l'évasion et le suicide sont les symptômes, vient de ce que, par la médiation de techniques excellentes, dans leur ordre, l'agir humain est tout orienté vers la commodité et le bien-être; et comme ces choses sont sans limites par l'aspect matériel qui leur est essentiel, l'agir vise le maximum d'efficacité dans le produire : et cela, en fait, voile ou écarte la fin spécifiquement humaine qui en est la seule justification véritable. Ainsi, le but doit correspondre à la nature de l'homme en sa totalité et pas seulement à l'un des aspects de cette nature. Il va d'ailleurs de soi que le but ne doit être ni atteint ni irréalisable. Ces extrêmes s'excluent parce qu'ils rendent le but inutile. Or le but comme non atteint, n'est-ce pas l'idéal en tant qu'il est absolu; et le but comme non irréalisable, n'est-ce pas l'idéal en tant qu'il doit être réalisé? Nous suggérons une identification entre le but et l'idéal; cela requiert explication : car, à bon droit, l'estimation commune les distingue l'un de l'autre.

Cette explication est donnée par l'exigence de l'agir, et elle découvre la nature de la foi. L'agir requiert la certitude : quiconque doute du succès est déjà vaincu; or, même sous sa forme la plus immanente, l'agir humain se déploie dans la contingence : cela exclut l'évidence et la démonstration. Par exemple, la vérité scientifique s'obtient bien par démonstration et par évidence; mais il n'est ni évident ni démontré que rechercher cette sorte de vérité soit la manière la meilleure de rechercher la vérité; or quiconque n'estimerait pas, con-

16. Les deux aspects de l'idéal correspondent effectivement à ceux du mystère : réalité transcendante livrée dans un signe, permanence dans le développement.

crètement et en fait, que la science est la meilleure approche de la vérité ne pourrait consacrer sa vie à cette forme de la recherche sans pâtir une contradiction interne qui paralyserait son effort. Et encore, lorsque Jean Perrin projeta le Palais de la Découverte, il n'était évident ni que l'entreprise dût réussir ni qu'elle fût le meilleur moyen de promouvoir l'idéal qui était le sien : à savoir la rénovation de l'humanité par la science. « La science et l'espérance! » La première des étapes embrassées par cette espérance, c'était que la proposition de l'idéal « Science » fut accueillie et acceptée. Et pour *faire* cette proposition, pour la concrétiser dans une œuvre et pour surmonter les difficultés contraires, il fallait *croire* que la proposition de cet idéal serait agréée. Quoi qu'on ait dit, la foi n'est pas l'espérance; et c'est à la foi qu'il revient d'apporter la certitude sans ombre dont l'espérance a besoin pour soutenir l'agir. Cela observé, revenons à notre question : le but, dont l'existence est observable dans toute vie, est-il l'idéal dont nous avons découvert trois types principaux? Voici la réponse suggérée par ce que nous venons d'observer. L'idéal est, dans l'ordre humain, un but auquel l'exigence inhérente à l'agir confère une valeur transcendante. Le but doit être en fait non atteint; si il l'est, il est immédiatement remplacé par un autre. L'idéal c'est le but mais conçu comme non atteint *en droit,* donc comme transcendant en regard de l'agir humain; et cette transcendance relative est à son tour commuée en une transcendance d'autosuffisance : c'est-à-dire que l'idéal est absolu. Telle est la condition pour que l'agir humain puisse se dépasser sans cesse, sans jamais se renier; il est en effet justifié non par le fait d'avoir atteint un résultat mais parce qu'il est toujours en suspens en regard de l'idéal. Et cela se trouve corroboré par le second aspect : le but ne doit pas être irréalisable, il ne peut soutenir une vie que s'il fait face aux possibilités de la nature et en stimule l'exercice. Or l'imperium requis à l'agir ne se fonde pas sur du possible; aussi le but se voit-il conçu non seulement comme réalisable mais comme *devant* être réalisé : et tel est le second des caractères essentiels de l'idéal. Il y a donc, du but à l'idéal, une conversion semblable à celle que nous avons observée de l'idée à l'idéal; mais cette conversion ressortit dans un cas à l'ordre de l'intelligibilité et dans l'autre à celui de l'agir.

Voilà donc expliqué comment tout idéal humain se présente paradoxalement comme un absolu devant être réalisé. L'antinomie tient à une transposition qui se trouve imposée en fait par l'agir, bien qu'elle ne soit pas fondée en vérité. L'antinomie demeure donc une antinomie : les deux termes en sont incompossibles; cela montre précisément l'insuffisance congénitale de tout idéal humain. Mais l'anti-

nomie « absolu-devoir être réalisé » se traduit en fait par une tension intime à l'idéal lui-même. Cela est particulièrement manifeste pour l'idéal marxiste qui consiste en un progrès c'est-à-dire en un devenir. Comme devenir il appelle bien sûr réalisation; mais il est immuable et pour autant absolu en tant que précisément il est *toujours à réaliser*. Autrement dit, l'humanité, comme toute réalité qui est perfectible par nature, l'est indéfiniment. Au terme, jamais atteint, le marxisme substitue la perfectibilité elle-même. Ainsi il y a ambivalence sinon équivoque en ce qui concerne la « nature » de l'idéal. La nature comme nature, de par la notion même de nature, est donnée comme quelque chose d'immuable; et cependant cette même nature concrètement envisagée consiste en un devenir. Il faut donc n'être pas dupe : une équivoque sous l'homonymie ne résout pas l'irrésolvable; une tension n'est pas l'unité. Mais il faut reconnaître que cette situation paradoxale est celle de tout idéal humain : on le verrait sans peine pour les deux premiers types à partir de ce que nous venons d'expliciter pour le troisième. Passons. L'idéal est donc bien « un absolu devant être réalisé » : l'erreur serait d'imputer à l'idéal lui-même, à sa réalité propre, ce que l'espérance n'établit que de son rôle, de sa fonction en regard de l'homme. Que ce rôle, observé, de l'idéal requiert explication, c'est clair; mais avant d'y procéder il importe d'indiquer comment la foi s'arc-boute pour ainsi dire à l'idéal.

Le rapport de la foi et de l'idéal.

L'essentiel a déjà été observé chemin faisant. La conversion, soit de l'idée soit du but, en idéal est concomitante à l'apparition de la foi. La foi adhère à l'absolu dans lequel elle puise la certitude qui fonde l'agir. Mais en retour la foi réagit sur l'idéal. Car, concrètement, la tension intime à l'idéal n'est pas stable. L' « absolu devant être réalisé » est tantôt l'un et tantôt l'autre. Ce qui se passe pour le but est vrai aussi de l'idéal, mais sur une échelle plus grande. L'idéal qui d'abord a soutenu l'effort est tant bien que mal atteint; mais aussitôt atteint, il est remplacé par un autre et la foi joue dans cette substitution un rôle essentiel. C'est parce que l'homme a besoin, pour vivre, de croire à quelque chose qui le dépasse, qu'il recule sans cesse son idéal à mesure qu'il l'a atteint. En fait c'est la foi qui maintient entre l'idéal et la réalité l'écart requis au déploiement de la vie. C'est bien l'idéal qui est la raison de vivre, le but de la vie : la foi n'est que le moyen de s'en saisir; mais, en retour, il y a une foi qui, en fondant l'espérance du mieux être, est le secret moteur

de la constante promotion de l'idéal. La foi est donc toujours certaine, en fait comme en droit, puisqu'elle même suscite les conditions de cette certitude. Maintenant, le rapport de la foi à l'idéal peut être envisagé à trois points de vue : du côté de la foi, du côté de l'idéal, ou enfin comme rapport. D'où résultent trois définitions de la foi.

Trois définitions de la foi.

Tout d'abord, *la foi est l'aspect intellectuel de l'engagement :* non pas réflexion ou projet, mais saisie intelligible de l'idéal requise à l'engagement, concomitante à lui, certaine puisqu'elle le fonde.

En second lieu, l'idéal n'est connu qu'au travers de réalités plus proches de l'appréhension humaine qu'il ne l'est lui-même. Il suit que *la foi est une connaissance certaine par signe.* Elle devient une *connaissance certaine par témoignage* lorsque l'intermédiaire qui donne accès à l'idéal est une personne qui l'explicite ou même l'interprète [17].

Enfin le rapport, entre la foi et l'idéal, comporte, nous venons de le voir, deux aspects : d'abord la foi œuvre pour conformer la réalité à l'idéal; et puis, cette conformité censée réalisée, la foi forge un idéal meilleur. Schématiquement : *la foi va de l'idéal à l'idéal en passant par le fait* [18].

Les trois définitions de la foi que nous venons de rappeler sont assez connues, elles répondent à ce que l'on convient communément d'appeler « foi »; elles corroborent donc le principe d'où elles découlent : l' « idéal », auquel la « foi » est relative, est un « absolu devant être réalisé ». Qu'il y ait là une antinomie, que l'idéal inclut

17. L'identification du témoin et de l'idéal entraîne de multiples désordres; ils ne sont que trop réels; ils prouvent du moins, *a contrario,* l'ordre vrai. Despotisme et adulation, violence dans la co-action ou dans la révolte accompagnent inévitablement l'usurpation de l'idéal par un homme qui devait le servir.

18. Ce statut de la foi humaine évoque celui d'un autre type de savoir qui ne comporte lui non plus ni évidence ni démonstration : à savoir l'induction. La démarche générale de toute science s'appliquant à la réalité consiste à vérifier par retour aux faits l'hypothèse élaborée à partir d'eux : l'induction va du fait au fait en passant par l'idée. La foi et l'induction ont donc des structures opposées : l'une repose sur le fait, l'autre se repose dans l'idéal. Cela explique que la science en exercice puisse et même doive s'accompagner d'une foi en l'idéal « science »; l'induction, ordonnée au savoir, ne dit pas pourquoi il convient de chercher à savoir : la foi commence où l'induction s'arrête; la certitude de l'induction est purement intellectuelle, tandis qu'un amour est concomitant à celle de la foi.

en lui une tension irréductible à la véritable unité, cela montre simplement que l'idéal et la foi, si ils sont seulement humains, ne peuvent réaliser l'exigence qu'ils portent inscrite en leur nature. C'est sur quoi nous devons maintenant insister; nous nous placerons d'abord à un point de vue critique en recherchant pourquoi il existe, ainsi que nous l'avons observé, trois types d'idéal; nous dégagerons ensuite les principes métaphysiques impliqués par cette critique.

Pourquoi « trois » types d'idéal.

Nous avons observé que l'existence de trois grands types d'idéal s'explique suffisamment si on conçoit l'idéal comme « absolu devant être réalisé ». Le principe, c'est-à-dire la nature de l'idéal, se trouve donc fondé en la réalité observée; mais l'inférence inverse n'est pas observée : supposée la nature de l'idéal, il ne suit ni qu'il en existe trois types ni qu'existent les trois types observés[19]. Il convient donc de rechercher dans la réalité elle-même l'explication de ce que livre l'observation. La réalité, en l'espèce, c'est l'homme en regard de l'idéal. Or l'idéal, de quelque façon qu'on le conçoive ou qu'il existe, n'est pas une donnée immédiate. Il ne peut être saisi que médiatement. Quel que soit le nombre des intermédiaires interposés, le sujet humain doit en définitive faire face à l'idéal par quelque chose qui lui est immédiat : c'est-à-dire par un aspect de lui-même. Nous disons « aspect », mais il est clair qu'il s'agit d'un constituant intime; c'est en effet dès le principe de lui-même que l'homme se réfère à l'idéal. Si donc l'homme fait face à l'idéal par tel et tel « aspect » de lui-même, c'est tout simplement parce que l'homme est ce qu'il est : une personne, un esprit incarné; une personne comme telle incommunicable et spécifiée comme étant esprit, une nature communicable et commune aux différentes personnes. Nous nous bornons à rappeler ces choses, si banales ou si mystérieuses. Or il est bien remarquable que les trois types d'idéal effectivement existants correspondent à ces trois aspects fondamentaux de l'homme : l'idéal « science » dérive de l'idée sous sa forme la mieux accessible *à l'esprit* de l'homme, l'idéal « amour » répond au vœu de la *personne*, et l'idéal « humanité » à celui de la *nature*. Bien entendu, cette correspondance jouant concrètement n'est pas le fruit d'une réflexion :

19. Les trois aspects fonctionnels de l'idéal comme tel correspondent, nous l'avons vu, aux trois types d'idéal concrètement existants. Mais cette correspondance *prouve l'abstrait à partir du concret, et non inversement.*

elle résulte de ce que l'homme, pour s'orienter vers l'idéal, met spontanément en œuvre toutes ses ressources, tout ce qu'il est. Cela montre ce qu'inclut de perfection la diversité des types d'idéal; et cela, d'autre part, induit à penser, en vertu de l'observation et non plus seulement à partir de la cohérence d'une notion, que les trois types d'idéal observés sont en droit les seuls possibles. Un idéal requiert comme son fondement radical une donnée qui appartienne à l'être humain, immédiatement, qui soit par conséquent une composante primitive de son être. Or il ne paraît pas que d'autre composante existe en dehors de celles que nous avons rappelées. Nous ne pouvons développer ces choses autant qu'elles le méritent : il suffira de les avoir signalées à l'attention et à la réflexion du lecteur.

Imperfection de ces trois types d'idéal.

Nous devons maintenant observer que cette trilogie au sein de l'idéal tel que le poursuivent les humains constitue également une imperfection. Le signe en est que chacun des trois types prétend à l'exclusivisme; il entend drainer en sa faveur toutes les ressources humaines grâce auxquelles ses adeptes pourraient s'orienter vers les deux autres types. Il est impossible, et ceci encore l'expérience le prouve, de suivre à la fois deux idéaux. « Nul ne peut servir deux maîtres[20]. » Cette parole excusera le schématisme qui permet d'être bref : elle va d'ailleurs au fond des choses. L'exclusivisme n'apparaît, il est vrai, que dans le cas de conflit; mais en pratique les conflits se produisent inévitablement. Évoquons rapidement quelques exemples. C'est dans un passé tout récent que, en U.R.S.S., l'État décidait de la vérité dans les domaines de la science susceptibles d'une répercussion sociologique. L'intimité familiale est suspecte au totalitarisme, en Chine par exemple; et elle n'a en général que peu à attendre de vies véritablement vouées à la recherche scientifique ou artistique.

Ils sont incompatibles et inséparables.

Ces conflits, amusants s'ils sont épisodiques, dramatiques s'ils viennent d'une erreur systématique, suffisent à établir que l'homme est impuissant à embrasser simultanément les trois types d'idéal, mais qu'il souffre violence s'il est privé d'un seul d'entre eux. C'est juste-

20. Mt 6, 24.

ment parce que ces deux choses sont données ensemble dans la réalité qu'il y a conflit. Autrement dit, les trois types d'idéal, dont l'investissement concret peut d'ailleurs être divers, sont incompossibles en fait [21], du moins au degré où il y a foi et engagement; et ils sont inséparables en droit [22], c'est-à-dire en raison de ce qu'est l'homme. Cela exige un choix; et même si ce choix consiste comme il se doit en une ordination, variable avec les individus, entre les trois idéaux, le choix n'est jamais sans « privation » au sens le plus fort de ce mot. Il faudrait choisir tout, parce que l'homme est l'homme; or choisir tout est impossible parce que l'homme n'est qu'un homme. *Cela montre que l'idéal sous sa forme humaine n'est que l'attente d'un idéal parfait, et que pareillement la foi humaine n'est que l'attente d'une foi parfaite.* Avant de montrer comment l'idéal chrétien et la foi chrétienne constituent la réponse à cette attente, il importe de donner une expression métaphysique à la question que pose, nous venons de le voir, l'idéal en sa forme humaine. Nous allons d'ailleurs retrouver, liées à notre analyse, des choses connues.

Fondement et limites de chaque idéal.

L'idéal « science », qui ordonne l' « engagement » à la recherche d'une vérité communicable, montre que l'idéal est *universel,* ou bien *transcendant* : puisqu'il s'adresse en droit à tous les esprits de tous les temps, il domine toutes les formes particulières d'interprétation ou d'expression. La « science » réalise bien cela dans son ordre à elle; la déesse raison est une idole : mais cette idolâtrie a une raison profonde, intime à l'homme, à la partie la plus haute de l'homme.

L'idéal « amour » concerne éminemment les personnes; l'être aimé l'est en la *concrétude* de son existence, et si en fait l'amour s'adresse par priorité à la personne c'est que celle-ci constitue la plus haute réalisation de l'exister; d'autre part, si l'amour s'exerce toujours par la volonté, celle-ci, dans un amour qui engage au titre d'idéal, met en œuvre toutes les ressources du sujet aimant : l'idéal « amour » est *immanent* au sujet aimant et pour autant source vive de l'agir, aussi est-il impliqué en tout idéal.

21. Cela pourrait être développé en analysant les exemples indiqués.

22. L'unité entre les trois types d'idéal est suffisamment établie de par l'unité de l'homme auquel ils font face. Mais cette unité des types peut être corroborée par voie objective. Il est aisé de voir que deux quelconques des trois types ne peuvent s'équilibrer qu'en vertu du troisième. Nous nous bornons à le suggérer.

Enfin l'idéal « Humanité » prétend être, d'une part universel et transcendant puisqu'il concerne l'Humanité, c'est-à-dire l'ensemble de tous les hommes de tous les temps, et d'autre part concret et immanent[23] puisque l'humanité existe comme nature à l'intime de chaque homme. Mais il est clair que, en dépit de l'homonymie, Humanité et humanité désignent deux choses différentes; aussi s'efforce-t-on de lever cette équivoque qui détruirait le troisième type d'idéal en même temps que son unité. Le progrès ou l'évolution de l'humanité se présente comme médiateur entre l'humanité telle qu'elle est actuellement en chaque homme et l'Humanité... idéale; mais la dualité que cette médiation visait à résoudre en unité se retrouve inchangée dans cette Humanité idéale. Est-elle la nature qui existerait concrètement en des hommes parfaitement évolués ? elle est alors limitée à ce qu'ils sont, elle n'est ni universelle ni transcendante. Est-elle à jamais au-delà de tous les hommes qui existeront en fait ? elle est alors abstraite, elle n'est plus ni concrète ni immanente.

Cette « difficulté » radicale concernant le troisième type d'idéal se solde *en fait,* nous l'avons vu, par le sacrifice de la personne ou groupe[24]; mais une fallacieuse inconséquence transfère au groupe le type de concrétude et d'immanence qui ressortissent seulement à la personne. Il n'est pas possible, dans l'ordre humain, qu'un même idéal soit *à la fois* universel et concret, *à la fois* transcendant et immanent, à la fois « absolu » et « devant être réalisé ». Cela est prouvé aussi bien par la trompeuse équivoque incluse dans l'idéal du troisième type que par l'impossibilité de viser *simultanément* les deux premiers types. Choisir entre les deux premiers types, entre l'universel transcendant et le concret immanent, est inéluctable. Et c'est précisément parce que le troisième type prétend éluder ce choix, ou prétend choisir tout, qu'il induit en erreur totalement : il contamine l'une par l'autre l'universalité et la concrétude, la transcendance et l'immanence; il ne peut donc proposer en fait que des choses altérées dans leur nature, du Ψεῦδος, de l'ersatz, du faux. Chacun des deux premiers types d'idéal propose en fait, de l'idéal tel qu'il doit adéquatement faire face à l'homme, un aspect authentique mais partiel. L'idéal du troisième type est une synthèse des deux premiers; mais cette synthèse n'étant pas fondée sur le seul principe qui pourrait l'assurer, elle ne réussit à retenir que ce qu'il y a d'erreur dans chacun des deux premiers types. Et ces deux erreurs, se multipliant l'une

23. Ce qui est immanent à un être, c'est cela qui est pour lui le plus concret : puisque le plus immédiatement saisissable.

24. Voir ci-dessus notes 9, 10, 11, 12.

par l'autre, font du troisième type l'erreur absolue en fait d'idéal : l'anti-idéal, ce qui ne peut en aucune façon être pris comme idéal, car il n'est ni universel ni concret, ni transcendant ni immanent; et il est encore moins l'unité de ces choses : c'est-à-dire qu'il est proprement la négation de ce qu'il prétend être, Ψεῦδος en lui-même comme idéal, tout de même qu'il l'est en chacune des apparences sous lesquelles il se manifeste.

L'infaillible échec.

Universalité-concrétude, transcendance-immanence : telles sont donc les deux formes équivalentes du dilemme clé, réplique métaphysique de celui auquel donne lieu l'idéal envisagé au point de vue fonctionnel : « absolu » — « devant être réalisé ». Parce que, en droit comme en fait, ce dilemme fondamental demeure irréductiblement un dilemme, l'idéal humain tel que concrètement il existe est si l'on peut dire un produit de fission. Il présente trois types différents, respectivement spécifiés par l'un des trois caractères qui appartiennent à l'idéal comme tel. Il faudrait choisir tout, les trois caractères comme les deux membres du dilemme : l'un impliquant l'autre. Or, inéluctablement, il faut exclure. Et ce choix violent est la marque la plus apparente de l'infaillible échec auquel est voué tout idéal s'il est seulement humain. Nous allons voir maintenant comment l'idéal chrétien et la foi chrétienne répondent à la douloureuse attente de l'homme en quête d'idéal véritable.

II

LA RÉPONSE DE LA FOI CHRÉTIENNE

Dieu est transcendant et immanent. Immanent à toutes choses, il se distingue de chacune : car il EST, ineffablement; et, ainsi, Dieu est un « universel concret ». Tel est le principe de la réponse chrétienne : il résout dans l'unité le dilemme qui hypothèque l'idéal humain. Toutefois cette vérité de principe, sans laquelle aucune réponse n'est possible, n'est pas ce qui constitue en propre la réponse chrétienne. Il importe de le bien comprendre, au risque de quelques redites. L'idéal comme tel implique par nature trois caractères : être aimé, être normatif, être totalitaire. Mais il n'est pas possible, nous l'avons observé, de déduire d'une manière *à la fois rigoureuse et réaliste* ces trois caractères tels qu'ils existent en fait et tels qu'en fait ils s'oppo-

sent l'un à l'autre. L'inférence abstraite doit, pour devenir une inférence réelle, être confirmée par l'expérience. L'inférence abstraite est un enchaînement rigoureux; l'inférence concrète consiste en ce que les faits deviennent, en vertu de cet enchaînement, un ensemble organique. Il en va de même *à cet égard* quand on passe de l' « humain » au « chrétien ». On ne saurait inférer l'existence de la foi et de l'idéal chrétiens tels qu'ils sont à partir du fait que Dieu est transcendant et immanent. Cette vérité primordiale est la seule résolution possible du dilemne qui disloque l'idéal s'il est seulement humain. Cela, nous le supposons expressément, car le développement serait trop long; et c'est, nous y insistons, le fondement sans lequel l'ordre chrétien serait impossible. Mais cela, en retour, ne permet pas d'inférer ce qu'est en fait la réponse spécifiquement chrétienne à la question de l'idéal.

Dieu, la Vérité, l'Église.

Cette réponse, en voici d'abord le schéma. L'idéal comme tel implique trois caractères. La foi et l'idéal chrétiens présentent eux aussi trois caractères fondamentaux : ils concernent respectivement Dieu, la vérité, l'église. Une personne, qui même du seul point de vue de la foi, ne peut être crue sans un amour[25]; un *credo*, c'est-à-dire un ensemble organique de dogmes qui ont valeur normative aussi bien pour la pensée que pour l'agir; un « collectif » qui affirme de lui-même qu'il est totalitaire, le premier aspect de cette prérogative ressortissant comme il se doit à l'esprit et se nommant l'infaillibilité. Mais cette correspondance, pour frappante qu'elle soit, ne constitue pas encore le propre de la réponse chrétienne. Nous en approcherons davantage en disant que la foi chrétienne n'est ni un personnalisme ni un dogmatisme ni surtout un totalitarisme. La surenchère, à elle seule, n'est une apologétique ni digne ni efficace : elle est l'aveu de ce que l'on est au même niveau que l'adversaire. Le marxisme prétend être totalitaire; il serait piteux de proclamer au nom de l'Église, et pour la défendre : « *et plus ego* », sans s'expliquer sur la nature de ce plus[26].

25. La foi, l'espérance, la charité sont distinctes, ainsi que saint Paul l'affirme. L'exercice de la foi requiert un amour; cet amour, est normalement mais pas nécessairement, l'amour de charité.

26. Le catholicisme de l'Église n'est pas de même essence que l'universalisme auquel prétend le marxisme. On risque de l'oublier si on adopte, avec le marxisme, le point de vue de l'extension. En outre, de cette façon on sus-

L'originalité chrétienne.

L'originalité de la foi et de l'idéal chrétien, c'est leur unité : les trois caractères de l'idéal, qui dans l'ordre humain sont en fait disgrégatifs, s'impliquent mutuellement et réellement dans l'ordre chrétien. Il importe donc, si on accommode au goût du jour la réponse chrétienne, de ne pas l'invertir radicalement, ce qui équivaut à la détruire. D'une manière précise il ne faut pas confisquer au profit de l'un des trois caractères l'unité qui justement les intègre. L'Église est totalité, elle n'est pas une mosaïque de tendances ou de groupes : c'est-à-dire que l'idéal chrétien, qui est totalitaire relativement à l'Église, n'est pas un totalitarisme. Et pareillement l'idéal chrétien n'est ni un personnalisme ni un dogmatisme. L'unité des chrétiens ne consiste pas *seulement* en ce qu'ils sont les enfants du même Père, pas *seulement* en ce qu'ils croient aux mêmes articles, pas *seulement* en ce qu'ils sont membres de la même Église dont le Christ est le Chef. Le propre de l'unité, en l'ordre chrétien, c'est *la nature de l'unité* qui existe entre ces trois choses; cette unité n'est pas *seulement* la juxtaposition mouvante, et orientable à souhait, des trois « caractères » : disons qu'elle n'est pas seulement triple mais trine. La foi chrétienne est une et trine comme son Auteur. Et c'est de cette manière, exclusivement de cette manière, qu'elle constitue la réponse adéquate à la question que tâchent en vain à résoudre les idéaux humains et la foi qu'ils impèrent. L'idéal chrétien, d'ailleurs, assume les autres; justement, il leur est à la fois transcendant et immanent. C'est la pierre de touche de sa singularité dans la perfection[27]. Nous

cite, dans les membres de toute communauté qui n'est pas l'Église, l'impression qu'ils constituent une contre-Église... ou que l'Église est un contre-« parti ». Or il ne peut pas y avoir de contre-Église; l'opposition suppose, en effet, un minimum de similitude; deux groupes ne peuvent s'opposer que s'ils sont semblables comme groupe, c'est-à-dire s'il y a similitude entre leurs principes d'unité; or le principe de l'unité de l'Église est seul de son espèce : il est dans le Chef, non dans l'humanité. On peut exprimer cette situation de l'Église en regard de tout groupe humain en disant que l'Église, d'une part, est totalitaire puisqu'elle englobe en droit tous les hommes de tous les temps; et, d'autre part, n'est pas un totalitarisme : car, à la différence de l'humanité marxiste, elle n'a pas pour principe d'unité le total des hommes érigé en absolu. On voit par là la gravité et le caractère radical de l'erreur qui consiste à assimiler le Christ à l'Humanité totale.

27. Nous nous bornons à examiner *la nature* de la foi. Nous devons, pour ne pas dépasser les limites jugées raisonnables, laisser complètement de côté

le montrerons, tout simplement en réfléchissant sur l'Évangile. S'il est indubitable que, en matière de foi, les chrétiens se réclament d'Abraham [28], il est encore plus certain que cela ne suffit pas [29]; et l'évidence est fulgurante que du Christ et de Lui seul vient l'enseignement parfait. « Après avoir parlé par les prophètes, Dieu enfin a parlé par son Fils [30]. » « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le [31]. » Écoutons-le.

Jésus a manifesté une particulière sollicitude à l'égard de la foi [32]. On peut avec fruit recueillir ce qu'il en a dit. Cependant il convient que nous nous placions, pour la seconde partie de cette enquête, au même point de vue qui déjà a orienté la première. Nous avons vu comment les hommes se comportent à l'égard de la foi qui est inhérente à leur condition; examinons comment Jésus s'est comporté vis-à-vis de la foi dont il est l'Auteur [33]. Cette foi, surnaturelle, qui vient de Dieu et du Christ, en retour s'adresse au Christ et à Dieu. Quelles qualités Jésus a-t-il exigé de la foi dont sur terre il fut l'objet ? Les comportements et les propos du Maître nous feront saisir sur le vif la nature de la foi chrétienne. Il va d'ailleurs de soi que nous ne procéderons pas à l'examen systématique de toutes les scènes évangéliques dans lesquelles la foi a été mise en lumière; nous nous bornons à ce qui concerne notre objet : quelle réponse apporte la foi chrétienne telle que le Christ l'a instaurée à la question que pose la foi humaine telle que nous l'avons observée. Jésus accepte-t-il pour Lui la confiance qui lui est manifestée, Jésus exige-t-il l'adhésion à une doctrine de la part de ses disciples; établit-il entre eux une union constituant le fondement de leur conviction ? Le moins docte en l'Évangile pressent que le Christ a fait ces trois choses, et qu'il a dérobé en sa Sagesse le mystère de leur unité. Une première précision résulte de ce que le Christ a exclu. Commençons par là.

l'*économie* de la foi. Nous l'avons dit au début de cet article et nous retrouvons ici les conséquences de cette clause restrictive. Nous n'examinerons pas *toute* la perfection de la foi chrétienne. En particulier nous ne traiterons ni de sa gratuité ni, par conséquent, de sa liberté. Ces qualités éminentes se trouveraient mises en valeur par une démarche semblable à celle qui est ici proposée et qui prendrait pour point de départ l'*exercice* et l'*économie* de la foi humaine.

28. Rm 4, 16. 29. Mt 3, 8-9; Jn 8, 39. 30. Hb 1, 1. 31. Mc 9, 7; Mc 1, 11.

32. Lc 18, 8. Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre. Jésus n'en doute pas. Il fait sentir la difficulté de persévérer dans la foi, et la magnanimité de Dieu qui a donné la foi à l'homme.

33. Hb 12, 2. Rappelons que Jésus, connaissant Dieu immédiatement, n'a pas eu à exercer lui-même la foi.

Les trois rigueurs du Christ.

1. Jésus a condamné ou repoussé ou dominé ou laissé sans réponse, avec une fermeté aussi délicatement nuancée que sans appel, toute manifestation vis-à-vis de lui qu'il jugeait trop humaine, c'est-à-dire inspirée seulement ou principalement par les sentiments même bons, habituels dans les circonstances où il se trouvait lui-même. « Ne saviez-vous pas que je dois être auprès de mon Père [34] » : Jésus invite ses parents à chercher divinement ce qu'ils cherchent humainement. « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père [35] » : Jésus veut ne pas induire Madeleine à estimer que la condition terrestre est celle de la possession. « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes [36] », réprimande Jésus à Jacques et à Jean qui veulent faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains; cependant, il use lui-même de la colère pour établir le droit de Dieu [37], et il prescrit à ses disciples en semblable cas une fermeté qui pour le moins n'a rien de l'irénisme [38]. De quoi donc s'agit-il ? Les Samaritains refusent de recevoir Jésus « parce qu'il avait pris la direction de Jérusalem [39] » : beaucoup cependant avaient *cru* « sachant que Jésus est vraiment le Sauveur du monde [40] »; mais maintenant ils cèdent à la passion qui les oppose aux Juifs [41] : Jésus entend n'en faire état ni dans son enseignement [42] ni dans son comportement. Jésus n'approuve pas les Samaritains; mais il reprend Jacques et Jean qui s'attardent, comme les Samaritains d'ailleurs, à des mobiles humains qu'il faut dominer : Jésus ne veut pas qu'on réclame pour lui ce que lui-même veut ne pas accorder aux autres.

Cette rigueur apparaît plus manifestement encore en deux circonstances dans lesquelles Jésus aurait pu soit témoigner soit accepter un attachement humain. Jésus fait l'éloge de Jean-Baptiste [43], à sa juste place cependant [44]; mais Jésus ne fait rien ni pour délivrer son témoin de la prison [45] ni pour lui donner d'autres signes que ceux communs pour tous [46]. Et, à la nouvelle de la mort de Jean [47], Jésus simplement quitte les lieux [48]. D'autre part, après la première multiplication des pains, Jésus d'abord rompt l'enthousiasme de ceux qui

34. Lc 2, 49. 35. Jn 20, 17. 36. Lc 9, 55. 37. Mc 11, 15-17. 38. Mc 6, 11. 39. Lc 9, 53. 40. Jn 4, 42. 41. Jn 4, 9. 42. Lc 10, 33. C'est un Samaritain qui, plutôt que des Juifs, a le beau rôle du prochain exemplaire. 43. Mt 11, 11 *a*. 44. Mt 11, 11 *b*. 45. Mt 11, 2. 46. Mt 11, 3-5. 47. Mt 14, 12. 48. Mt 14, 13.

veulent le faire roi « en se retirant, lui seul, dans la montagne[49] ». Et puis, ce qui beaucoup plus est, après le discours sur le Pain de vie qui commente et transpose le miracle, Jésus dit aux Douze : « Vous aussi, voulez-vous vous en aller[50] ? » Il ne faut certes pas voir dans cette parole indifférence ou dureté. Mais on ne voit pas en retour comment Jésus, qui savait devoir mourir seul, aurait cédé en l'occurrence à un sentiment, il est vrai très conforme à la nature humaine : celui de quêter la fidélité des amis, des Douze, au moment ou « beaucoup de ses disciples se retirent et ne vont plus avec lui[51] ». « Voulez-vous vous en aller ? » Si vous ne croyez pas davantage que ne font ceux-ci à mes paroles et à ma doctrine, *vous aussi, vous comme les autres* vous pouvez partir. Cela signifie que Jésus ne veut pas que la fidélité des Douze repose seulement sur des liens personnels de l'ordre humain. Le principe qu'applique Jésus inflexiblement a été clairement dégagé par ses contemporains et ce principe a puissamment accrédité l'autorité du Maître : « ... tu ne fais pas acception de personne, mais tu enseignes la voie de Dieu selon la vérité[52]. » Il ne s'agit pas seulement de la vérité pensée mais bien de la vérité de la vie; cela, déjà manifeste dans les circonstances que nous venons de rappeler, est confirmé avec éclat par la réponse de Jésus à Pierre qui récrimine contre la prédiction de la Passion : « Arrière de moi, Satan, car tes sentiments ne sont pas de Dieu mais ceux des hommes[53]. » Voilà donc une vérité qu'il ne faut pas « diminuer[54] » : l'amitié et la confiance, même à l'égard de l'Auteur de la foi, ne constituent pas, si elles ressortissent à l'ordre naturel, le sceau de la foi.

Cette vérité, il convient toutefois de la compléter pour en saisir la portée. En certaines circonstances, Jésus a approuvé ou même souhaité et pas seulement toléré qu'on l'approchât d'une manière intime : il empêche les apôtres d'éloigner les enfants[55], et cela suffirait à montrer qu'il n'y a aucune rigidité en sa fermeté. Mais de plus Jésus accueille l'onction de la pécheresse qui mieux que Simon[56] comprend son amour, et l'onction de Marie qui mue par le même amour prévient sa sépulture[57]; et Jésus justifie : « Marie assise à ses pieds et écoutant sa parole » plutôt que Marthe « distraite par les soins du service[58] », « pas n'est besoin de beaucoup de choses, il n'en faut que peu et même une seule[59] »; c'est cela en effet qui est pratiquement impliqué par la pauvreté, laquelle assure *dès maintenant*[60] la posses-

49. Jn 6, 15. 50. Jn 6, 67. 51. Jn 6, 66. 52. Mc 12, 14.
53. Mc 8, 33. 54. Ps 11, 2 : *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.*
55. Mc 10, 14. 56. Lc 7, 47. 57. Jn 12, 7. 58. Lc 10, 39-40.
59. Lc 10, 41-42.
60. *Bienheureux les pauvres parce que le royaume des cieux est à eux.* Une

sion du Royaume. Jésus montre donc assez qu'il ne sous-estime pas les nuances les plus délicates des rapports interpersonnels, mais il signifie avec la plus intransigeante fermeté que ces rapports ne sont justifiés que subordonnés à une fin plus haute : et, si l'on ose dire, cette loi ne fait pas même acception de sa propre personne humainement manifestée. Aussi bien la spontanéité humaine est une terre trop mouvante pour que la véritable foi puisse s'y enraciner. Le contraste entre l'*Hosanna* et le *Tolle Crucifige* à cinq jours d'intervalle est spectaculaire; mais il révèle une donnée permanente : les Nazaréens d'abord enthousiastes rejettent ensuite avec violence Jésus qui est l'un des leurs[61], et les Samaritains se comportent semblablement (voir les notes 39, 40). *La foi, donc, assume la relation du type personnel qui existe de chaque croyant au Christ; mais lui-même, l'Auteur de la foi, a exclu que la foi ne soit que cela.*

2. Le Christ a pareillement exclu que la foi se réduise à une vue de l'esprit. « Ce n'est pas quiconque me disant : Seigneur, Seigneur, qui entrera dans le royaume des Cieux[62]. » Cela ne discrédite pas l'adhésion à la Parole, puisque celle-ci assure l'habitation intime de Dieu[63]; et d'ailleurs les œuvres ne suffisent pas[64], pas même l'altruisme[65]. Mais, si l'esprit est seul concerné, la doctrine, les signes qui l'accompagnent, n'offrent d'ailleurs guère plus de sécurité que les relations d'ordre personnel : « Il surgira de faux Christs et de faux prophètes; et ils fourniront des signes et des prodiges pour égarer, s'il était possible, les élus[66]. » Or comment discerner l'usurpation ? Jésus lui-même enjoint à ses disciples de ne pas contrarier ceux qui chassent des démons en son Nom[67], mais il avertit qu'ils n'en sont pas pour autant justifiés[68]. Si on ne peut discerner la doctrine par les signes et si la connaître toute ne suffit pas[69], comment la foi consisterait-elle seulement en l'adhésion à la doctrine ?

3. Enfin l'hypothèse d'une foi en quelque sorte grégaire est impensable dans le rayonnement de la personne du Christ; et d'ailleurs l'un

récompense est appropriée à chaque béatitude. Cette récompense est énoncée au présent pour la première et pour la huitième béatitude. Jésus explicite, dans la conjoncture où il se trouve, la doctrine qu'il a énoncée solennellement. Un seule chose pourrait suffire pour le repas. Marthe en prépare trop; elle se prive du loisir qui lui permettrait de s'associer à sa sœur. C'est celle-ci qui a raison.

61. Lc 4, 22 *a*: Lc 4, 29. 62. Mt 7, 21. 63. Jn 14, 23.
64. Rm 4. 65. 1 Co 13, 3. 66. Mc 19, 22. 67. Mc 9, 39.
68. Mt 7, 22. 69. 1 Co 13, 2.

des progrès réalisés par la Nouvelle Alliance fut la pleine mise en valeur de la relation de *chaque* personne à Dieu [70]. La foi chrétienne n'est donc, et nous l'observions déjà, *ni un personnalisme ni un dogmatisme ni un collectivisme; mais elle concerne une personne, une doctrine, un collectif : la Personne de Dieu, la Parole de Dieu, l'Église de Dieu. Comment ?*

La valeur récapitulative de la foi chrétienne.

« Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru. Dieu est amour [71]. » « Et cet amour consiste en ce que Dieu a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés [72]. » Ces versets contiennent toute la doctrine de la foi. La foi s'adresse à Dieu qui est amour, qui est Personne; elle s'adresse au Fils [73], à l'Envoyé [74], conjointement à lui et au Père [75], puisqu'ils sont un [76], au Seigneur en personne, *Dominus est* [77]! Or, croire au Fils requiert de le connaître comme Fils, et partant d'adhérer au mystère intime de Dieu; et croire le Fils envoyé comme victime requiert d'adhérer au mystère de la Croix. La doctrine, ici et là, est immédiatement impliquée, inséparable de la personne telle qu'elle est; et Jésus l'a expressément signifié. « Je vous appelle amis parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père je vous l'ai fait connaître [78]. » « Celui qui ne prend pas sa croix n'est pas digne de moi [79]. » « Pouvez-vous boire mon calice [80]. » « Vous serez haïs de tous à cause de mon nom [81]. » Plus les disciples se lient personnellement au Maître, plus aussi ils doivent adhérer d'une manière précise et intime à la doctrine qui mesurera leur fidélité. Enfin la qualité de disciple, et par suite la solidarité qui existe entre les disciples, reposent primordialement sur le choix gratuit du Maître [82], non pas sur les liens de la nature. « Ne pensez pas que je sois venu jeter la paix

70. Jr 31, 29. 71. 1 Jn 4, 16. 72. 1 Jn 4, 10. 73. Jn 3, 35. 74. Jn 8, 30. 75. Jn 12, 44. 76. Jn 10, 30; 17, 22. 77. Jn 21, 7. 78. Jn 15, 15. 79. Mt 10, 38. 80. Mt 20, 22. 81. Mc 13, 13.

82. Cette gratuité existe toujours : Jn 15, 16. Elle est clairement manifestée dans certains cas éminents. Vocation des Douze : Jn 1, 35-51; Lc 5, 1-11. Appel effectivement écouté : Mt 8, 21. Appel refusé, par le jeune homme riche : Mc 10, 21-22. Désir de suivre Jésus, mais auquel Jésus ne répond pas : Mc 5, 19.

sur la terre; je ne suis pas venu jeter la paix mais le glaive[83]. » « Paix sur la terre aux hommes de bonne volonté[84]. » « Je suis venu séparer un homme de son père[85]... » « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère[86]. » On ne conclura pas de ces contrastes que « la grâce détruit la nature »; mais bien que l'ordre de la nature, s'il est normalement assumé par celui de la grâce, lui est de soi étranger, le principe de l'ordre de la grâce étant d'ailleurs exclusif : « Qui n'est pas avec moi est contre moi[87]. » La foi chrétienne récapitule donc bien les trois types de foi humaine respectivement spécifiés par la personne, l'idée, le collectif. Mais ces trois choses sont ici telle que chacune en vertu de sa nature renvoie aux deux autres. Elles sont un par l'exigence de chacune, et chacune est elle-même par l'unité des trois. Nous nous bornons à signaler au lecteur ce sur quoi il serait trop long et peut-être offensant d'insister.

Suggérons toutefois une autre voie induisant la même conclusion. Nous avons observé que, d'une part, trois caractères appartiennent à tout idéal comme tel : être normatif, être aimé, être totalitaire, et que, d'autre part, dans l'ordre humain, ces trois caractères « font acception » : c'est-à-dire que chaque caractère se trouve, au détriment des deux autres, mis en œuvre particulièrement par tel type d'idéal. Il est aisé de voir que ces mêmes caractères, dans le cas de la foi chrétienne, « ne font pas acception » : la vérité non seulement est norme de la vie personnelle, mais elle fonde le rapport de chaque membre premièrement au Chef et par dérivation aux autres membres; et pareillement l'amour et pareillement l'unité réalisent respectivement à leur façon tout ce que la vérité réalise d'une manière propre. Voici quelques indications.

La doctrine de Jésus lui est d'autant plus propre qu'elle n'est pas de lui[88], puisque lui-même est « du Père[89] », puisqu'il est lui-même tout relatif à cette vérité à laquelle il est venu « rendre témoignage[90] ». Pour saisir Jésus totalement, selon sa divinité et selon son humanité, il faut donc faire ce que dit le Père lui-même : « Écoutez-le[91] ». Ainsi la personne de Jésus étant divine, la parole suffit à y donner accès; mais, en retour, adhérer à la parole est nécessaire : et les dissensions au sujet de Jésus portent pour le moins autant sur sa doctrine[92] que sur ses miracles. En définitive, Jésus est d'ailleurs condamné pour une question de doctrine s'il en est : il se fait « l'égal de Dieu », « il se

83. Mt 10, 34. 84. Lc 2, 14. 85. Mt 10, 35. 86. Mc 8, 35.
87. Mt 12, 30. 88. Jn 7, 16. 89. Jn 5, 30; 7, 29; Mt 11, 27.
90. Jn 18, 37. 91. Mc 9, 7. 92. Jn 7, 46; 8, 30; Mt 7, 28.

fait Dieu [93] ». La vérité est d'autre part la condition de la vie. Négativement d'abord : le jugement consiste en ce que les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière [94]; ne pas croire au Christ entraîne la mort [95]; il importe de se garder des fausses doctrines [96]. Positivement surtout : les lois du Royaume, ce sont des Béatitudes [97]; ces lois sont Sagesse, car elles impliquent par essence d'être pratiquées [98], c'est-à-dire d'être la vérité de la vie; et enfin c'est dans une connaissance [99] et une vision [100] que doit consister la vie éternelle. Enfin la vérité, requérant par nature d'être communiquée [101], fonde les rapports interpersonnels : Jean est si grand parce qu'il est le témoin [102]; heureux et tout proches de Jésus ceux qui écoutent la parole et la mettent en pratique [103]; les Apôtres ont pour mission d'enseigner [104]; la prérogative de Pierre [105] s'entend premièrement dans l'ordre de la foi [106] et partant de la doctrine; et les disciples, tous, doivent rayonner [107] : parce que, tous « appelés dans l'admirable lumière [de Dieu] [108] », ils sont au monde ce que la lumière est aux ténèbres [109]. Ainsi la vérité qui inspire la foi chrétienne est normative certes, mais aussi bien de la communion à une Personne, ou de la Sagesse d'une doctrine, ou de l'exigence de sa propre communication. Ainsi, considéré dans le cas chrétien, le premier caractère de tout idéal, à savoir d'être normatif, ne fait pas acception en regard des trois types en lesquels se partagent les idéaux humains et qui précisément se trouvent fondus en l'idéal chrétien en vertu de sa transcendance.

Il resterait à montrer que les deux autres caractères de l'idéal comme tel, eux non plus ne font pas acception. Mais nous réduirons ce qu'exigerait un développement systématique. Si, dans le cas chrétien, le caractère « être normatif », qui correspond à l'idéal du type « idée », mesure même la communion à une Personne, le caractère « amour » connaturellement associé à l'idéal du type « personne » se réalise par le fait même à l'égard de l' « idée ». Le chrétien aime la Parole de Dieu (voir la note 92) en aimant le Christ, puisque le Christ est le Verbe de Dieu. Le développer manifesterait, non sans fruit il est vrai, le même argument dans une perspective différente. Nous nous contentons de le suggérer.

Il reste donc à montrer que les deux autres caractères de l'idéal, « être aimé », « être totalitaire », concernent l'un et l'autre aussi bien

93. Jn 5, 18; 10, 33; Mc 14, 62. 94. Jn 3, 19. 95. Jn 8, 24.
96. Mt 16, 12; 7, 15. 97. Mt 5, 3-12. 98. Mt 7, 24. 99. Jn 17, 3.
100. 1 Jn 3, 2. 101. Mc 4, 21-22. 102. Mt 11, 10. 103. Lc 11, 28.
104. Mt 10, 7; 28, 19; Mc 16, 20. 105. Mt 16, 18. 106. Lc 22, 32.
107. Mt 5, 16. 108. 1 P 2, 9. 109. Mt 5, 14; 10, 27.

la « personne » que le « collectif », aussi bien le Christ que l'Église. Ces choses sont actuellement si familières qu'il ne sied pas d'insister. L'unité d'ordre entre Dieu, le Christ, l'Église, se retrouve quel que soit le point de vue auquel on se place. Le second commandement est semblable[110] au premier; il peut n'y avoir qu'un seul amour parce qu'il atteint les membres dans le Chef : l'unité entre lui et eux dérivant de celle qui existe entre lui et son Père[111]. Il est impossible de rencontrer le Christ sans rencontrer l'Église : on communie en effet à sa Personne par sa Parole (voir les notes 91, 92), et si on garde sa parole on garde aussi celle des Apôtres[112]. En retour, il est impossible de communier à l'Église sans être invité par le Christ lui-même à remonter jusqu'à lui : « Où sont réunis deux ou trois en mon nom, je suis au milieu d'eux[113]. » « Qui vous écoute m'écoute[114]... » « Ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel[115]... »

On comprend donc que la même entièreté affecte ce même amour, et cela bien entendu selon l'ordre qui lui est essentiel. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de tout ton esprit et de toute ta force[116]. » Il ne s'agit donc pas d'aimer Dieu « plus que toute chose », ce qui ne serait pas lui faire beaucoup d'honneur : mais de l'aimer autant qu'il nous en crée capable, ce qui est le glorifier conformément à sa Sagesse. Telle est, si l'on peut dire, l'entièreté principale, celle qui est principe. Si en effet *toute* la puissance d'aimer est actuée par Dieu, si d'autre part toute créature est saisie par ordre dans le Christ, il suit que toute la puissance d'aimer est actuée, par ordre, en faveur du Christ d'abord, en faveur de toute créature par dérivation. Il n'y a rien de la puissance d'aimer qui demeure actuable en dehors de cette actuation-là : c'est-à-dire que l'indifférence, et *a fortiori* la haine, sont impossibles : « Aimez vos ennemis[117]. » Cela ne signifie d'ailleurs pas d'aimer systématiquement les ennemis « des autres » quand on est soi-même à l'abri. L'amour des ennemis n'est qu'un corollaire inéluctable et particulièrement saillant, mettant en une vive lumière les principes posés : aimer de tout son être, saisir tout homme dans le Christ qui est le Chef de l'humanité. L'idéal chrétien est bien totalitaire sans être totalitarisme; il vise la totalité de l'humanité, mais dans le principe de son unité et non comme la somme de ses membres : somme construite à partir d'une partie qui est un parti sur lequel « le reste » doit s'aligner, ce qui entraîne inéluctablement violence et haine (voir la note 14).

110. Mt 22, 39. 111. Jn 17, 1-23. 112. Jn 15, 20. 113. Mt 18. 20. 114. Lc 10, 16; Jn 15, 25. 115. Mt 16, 19. 116. Mc 12, 30. 117. Mt 5, 44.

Deux cas extrêmes

Nous achèverons de montrer, au moins par cette méthode car il en est bien d'autres, l'unité propre de la foi chrétienne en considérant deux cas extrêmes. L'ultime sanction de la foi, c'est le jugement de Dieu. Deux choses à cet égard nous sont dites, et qu'il importe de tenir ensemble : « Ce que vous avez fait à l'un de ces miens frères, à l'un de ces plus petits, c'est à moi-même que vous l'avez fait[118]. » « Quiconque vous donnera un verre d'eau... parce que vous êtes du Christ ne perdra pas sa récompense[119]. » Et, d'autre part : « Quiconque me confessera [reniera] devant les hommes, je le confesserai [renierai] moi aussi devant mon Père qui est dans les cieux[120]. » « Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges[121]. » Le jugement, c'est tout cela : non pas l'un ou l'autre mais l'un *et* l'autre. Or les trois types d'idéal sont bien là co-présents, et récapitulés dans l'unité. Le « collectif » est fondé en la « personne » : le service qui justifie s'adresse au plus petit, à l' « un quelconque », mais considéré comme enclos dans le Christ, comme étant son frère, comme étant de lui. L'altruisme, à lui seul, ne justifie pas (voir la note 65). Et la doctrine l' « idée » est là aussi présente, intégrée à la personne. Nul en effet ne rougit du Christ à cause de sa personne même, parce qu'il est Dieu et accomplit des prodiges. On rougit de lui en définitive à cause de la croix; encore faut-il préciser : si la condamnation de Jésus avait simplement été un événement malheureux, cet événement susciterait comme tant d'autres la pitié. Il ne suscite la honte ou la haine ou l'amour que parce qu'il est lié à un principe : celui du salut par l'immolation (voir la note 72), hautement proclamé par Jésus aussi bien après[122] qu'avant sa résurrection (voir la note 53). Or il peut paraître ridicule de découvrir un principe de vie en ce que le commun des hommes estiment n'être strictement qu'un mal inévitable. La Croix, en tant que posée en principe, est et a toujours été[123] un scandale et une dérision : « Si tu es le Fils de Dieu, descends de la Croix[124]! » Ainsi la *doctrine* de la croix, et pas seulement le fait, est là dans l'éclat du Christ Juge : cela seul justifie les expressions en

118. Mt 25, 40. 119. Mc 9, 40. 120. Mt 10, 32-33. 121. Mc 8, 38. 122. Lc 24, 26. 123. 1 Co 1, 17-18; Gal 5, 1 Ph 3, 18. 124. Mt 27, 40.

ployées par lui. La « personne », l' « idée » et le « collectif » se trouvent donc intégrés en droit et inséparablement en l'ultime et solennelle sanction que Dieu lui-même doit porter sur la foi chrétienne.

Regardons maintenant l'autre extrême : le premier des actes de cette foi qui proprement est nôtre, en vertu de l'Alliance nouvelle où le plus petit l'emporte sur les plus grands d'antan[125], de cette foi en vertu de laquelle nous croyons que le Dieu Amour a envoyé son Fils « comme victime de propitiation pour nos péchés » (voir la note 72). « Ne crains pas Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu. Et voici que tu concevras et enfanteras un fils. Et tu l'appelleras du nom de Jésus. Il sera grand et sera appelé fils du Trés-Haut. [Fils de Dieu, verset 35]. Et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père[126]... » Une « personne » : c'est clair. Laquelle ? une « doctrine » est impliquée. Quelle est la fin de cette initiative divine à laquelle Marie se trouve si intimement et si activement associée ? un règne, universel au terme des promesses messianiques. Le premier et le plus parfait des actes de foi salvifique, valable pour toute l'humanité en même temps que pour celle qui eût la grâce de le poser, cet acte premier de par Dieu et pour autant typique, vise indissociablement une « personne », une « idée », un « collectif ».

Conclusion.

La foi proprement chrétienne, telle que son Auteur l'a façonnée au cours de son séjour terrestre, telle que nous pouvons l'observer en son origine première et en son terme ultime, assume et récapitule en l'unité de son mystère les composantes et les caractères essentiels que réalisent respectivement mais jamais totalement ni plénièrement les différents types de foi humaine. La foi chrétienne est la réponse divine au plus haut désir de dépassement d'elle-même qu'exprime la nature.

Il resterait à remonter, pour la foi chrétienne comme pour la foi humaine, des « caractères » de l'idéal à leur fondement : l'idéal est un « absolu devant être réalisé ». Ce qui est, nous l'avons vu, un paradoxe devient en lumière chrétienne le mystère même du royaume de Dieu, en permanente réalisation[127] et déjà réalisé[128]. Nous devons nous borner à une très brève indication. Ce dilemme se trouve urgé à

125. Mt 11, 11. 126. Lc 1, 30-32. 127. Mt 3, 2; 4, 17; 16, 28.
128. Lc 17, 21. C'est, équivalemment, le mystère du temps chrétien, constitué en propre par la nature de son rapport à l'éternité qui est ici impliqué.

l'excès par ceux qui opposent le Corps mystique que l'on entend construire à l'Église hiérarchique suspectée d'immobilisme. Mais, au vrai, il n'y a pas de dilemme. Pie XII, en effet, a rappelé solennellement que : « Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine sont la même réalité[129]. » Partant, croire en l'une qui fait fonction d' « absolu », c'est croire en l'autre qui « doit être réalisée ». Ce qui édifie le Corps mystique, c'est, intime à chacun de ses membres, la grâce venant de Dieu et du Christ : et ce qui fait face à la multitude des personnes humaines, au Corps mystique en tant qu'il est un certain « collectif », c'est précisément, dans le Christ, la nature humaine qui est l'instrument prochain de la communication de la grâce. Ce qui, d'autre part, fonde la communication de la Vérité, c'est le principe de hiérarchie dont la réalisation éminente est, dans le Christ, l'unité des deux natures divine et humaine : c'est en définitive l'assomption opérée par la Personne du Verbe de l'Humanité qui porte le témoignage de ce que « le Fils voit chez son Père[130] ». Ainsi l'unité trine de la foi chrétienne vient, comme on pouvait l'attendre, de son Auteur. L'Humanité du Christ fait face à la multitude des humains et à l'Église Corps mystique; elle est unie à la Personne du Verbe qui la constitue la « pierre d'angle[131] » et le « roc[132] » sur quoi est immuablement fondée la Vérité divine dont le « dépôt[133] » est confié à l'Église Magistère. La foi chrétienne s'adresse à un groupe qui s'accroît sans cesse, à une doctrine qui se développe sans ombre de changement, à une Personne immuable et incarnée. La foi chrétienne vise un « absolu devant être réalisé »; elle est une de l'unité même du Christ : unité qui dérive dans l'Église, dans le rapport que la foi soutient avec l'Église, avec le Christ et avec Dieu, et enfin dans la foi elle-même.

M.-L. Guérard des Lauriers, o. p.

129. « Unum idemque. Myst. Corp. Christi », *A.A.S.*, t. 35, p. 193; « Humani Generis », *A.A.S.*, t. 42, p. 571.
130. Jn 8, 38. 131. Ep., 2, 20. 132. Mt 7, 24. 133. 2 Tm, 1, 14.

COMMENT ÉTUDIER LA FOI

III. *Saint Thomas d'Aquin* Pascal. Newman. Kierkegaard*

II. SAINT THOMAS

La foi et l'enseignement de l'Église ne sont inféodés à aucune théologie particulière. Ceci dit, il y a cependant une tradition théologique reconnue par l'Église comme plus consonante au dépôt révélé, tradition à laquelle elle se réfère pour la formation de ses clercs, et qui inspire même dans une certaine mesure les décisions doctrinales de son magistère ordinaire ou solennel. Deux docteurs ont contribué plus que tous les autres à élaborer cette théologie : saint Augustin et saint Thomas.

Le génie de saint Augustin a marqué la pensée et la spiritualité de l'Église d'une empreinte indélébile. Qu'il s'agisse de la grâce, du péché, des sacrements, de la foi, de la charité, du mystère de la Trinité, tous les grands thèmes sur lesquels la réflexion théologique ne cessera jamais de s'exercer, lui doivent leur problématique, et, pour l'essentiel, leurs solutions. Mais cette théologie, c'est sa grandeur et sa limite, est, si l'on ose le mot, une théologie existentielle. Fruit d'une expérience et d'un tempérament exceptionnels, la subjectivité de l'homme Augustin l'imprègne trop profondément, jusqu'à la gauchir parfois, pour qu'elle n'ait pas eu besoin d'être ultérieurement décantée, corrigée et précisée. Travail de mise au point qui s'est

* Voir *La Vie Spirituelle*, avril 1961 : N. Dunas, *Comment étudier la foi*, I, pp. 409-423. Introduction, plan et I. Études d'ensemble; et mai 1961 : II. L'enseignement du Magistère, III. Théologie de la foi (pp. 536-559).

accompli justement au cours des XII^e^ et XIII^e^ siècles, pour finalement trouver dans l'œuvre de saint Thomas son expression la plus achevée.

Age d'or de la théologie latine, cette période voit la plupart des traités acquérir une perfection qui ne sera pas substantiellement dépassée par la suite. Méthode, vocabulaire, doctrine, sont désormais définitivement fixés. Représentant éminent de la plus prodigieuse fermentation intellectuelle vécue par la chrétienté occidentale, saint Thomas est le grand classique de la théologie. Élevé par les Souverains Pontifes à la dignité de Docteur commun de l'Église, il est, de ce fait, un des témoins majeurs de sa tradition doctrinale. Aussi serait-il illusoire de prétendre en rejoindre le contenu sans se mettre préalablement à son école. C'est pourquoi on a jugé indispensable de renvoyer, en guise de propédeutique, aux théologiens qui l'avaient précédé, et de présenter avec quelque détail la manière dont ils avaient inventorié, et déjà remarquablement élaboré, les matériaux que saint Thomas devait ordonner et synthétiser de main de maître dans son traité de la foi.

Textes

Scriptum super Sententiis, lib. III, d. 23, qu. 2, d. 25 (c. 1253-1257. Édition Moos, Lethielleux, Paris, t. III, pp. 718-810).

De Veritate, qu. XIV (c. 1256-1259. Édition Marietti, Turin, *Quaestiones disputatae,* t. I, 1949, pp. 279-304).

Summa Contra Gentiles (avant 1265. Editio leonina manualis, Turin, 1946; texte latin de la léonine et traduction française, Lethielleux, Paris, lib. I, 1961; lib. II, 1954; lib. III, 1951; lib. IV, 1957). Intéressent la foi, les chap. 3-8 et 12 du lib. I; 2 et 4 du lib. II; 40, 99-108 (sur le miracle) et 118-119 du lib. III.

Summa theologica, II^a^ II ^ae^, qu. 1-16 (1270-1271). Texte latin critique et commentaire de Cajetan (XVI^e^ siècle) au t. VIII (Rome, 1895) de l'édition léonine des œuvres complètes de saint Thomas. Texte latin avec références aux auteurs cités par saint Thomas et à certaines études modernes au t. III (Ottawa, 1942), de l'édition de la *Somme* publiée par les soins de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa. Texte latin avec traduction française, notes explicatives et renseignements techniques du P. R. Bernard, dans l'édition de la Revue des Jeunes de la *Somme théologique,* Desclée et Cie, Paris, 2 vol., 1941-1942.

Le plus important de ces textes est évidemment celui de la IIª IIæ. On y joindra, pour les points de vue complémentaires qu'ils apportent :

Summa theologica, Iª IIæ, qu. 113. Traité de la justification.

Summa theologica, Iª IIæ, 40, 2, 2m; IIª IIæ, 128; 129, a. 6-7 : sur la « fiducia ». Il est intéressant de comparer l'analyse que saint Thomas donne de l'élément fiducial du complexe foi-espérance au rôle que les Réformés lui assigneront plus tard.

Études

En dehors des grands commentateurs scolastiques (Cajetan, Jean de saint Thomas, les Salmanticenses, Billuart, etc.), on ne dispose, contrairement à toute attente, que de très peu de travaux fournissant une exégèse satisfaisante des textes de saint Thomas précédemment cités, ainsi qu'une présentation d'ensemble de sa théologie de la foi.

★ R. Bernard, *La Foi* (traduction française de IIª IIæ, qu. 1-16). (Desclée et Cie, Paris, Édition de la Revue des Jeunes, 2 vol., 1941-1942.)

Les notes explicatives et surtout les renseignements techniques qui accompagnent la traduction constituent une excellente initiation à la théologie thomiste de la foi.

★ B. Duroux, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin* (Imprimerie Saint-Paul, Fribourg (Suisse), 1956, 81 pp.).

Cette plaquette qui reproduit les principaux chapitres d'une thèse de doctorat soutenue en 1952, à Rome, devant la Faculté de théologie du collège Angélique offre du traité de la foi de saint Thomas un commentaire d'une sûreté et d'une pénétration dont on chercherait vainement ailleurs l'équivalent. Tirée à un petit nombre d'exemplaires, il est malheureusement difficile de se la procurer. La *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* l'avait antérieurement publiée sous forme d'articles dans ses tomes I (1954), pp. 281-301; II (1955), pp. 148-172; 296-315; III (1956), pp. 29-38.

★ M.-M. Labourdette, *La vie théologale selon saint Thomas. L'objet de la foi* (*Rev. Thomiste*, octobre-décembre 1958; pp. 597-622). Id., *L'affection dans la foi* (*ibid.*, juillet-septembre 1960, pp. 364-380).

On trouvera ici en effort de synthèse les mêmes qualités de rigueur et de pénétration qu'ont les études du P. Duroux au niveau de l'exégèse des textes de saint Thomas. Souhaitons que ces articles se trouvent bientôt réunis en ouvrage.

★ R. Aubert, *Le traité de la foi de saint Thomas d'Aquin,* in *Le Problème de l'Acte de Foi* (Louvain, 1950, 1re partie, chap. 2, pp. 43-71).

Un seul reproche à adresser à cette étude excellente et bien documentée : la crainte de voir les motifs de crédibilité compromettre la liberté et la surnaturalité de la foi conduit le chanoine Aubert, à tort, croyons-nous, à sous-estimer la valeur probative des antécédents rationnels de l'acte de foi.

★ M.-D. Chenu, *Pro supernaturalitate fidei illustranda* (*Xenia thomistica,* t. III, Rome, 1925, pp. 297-307). * *Contribution à l'histoire du traité de la foi* (Commentaire historique de IIa IIae, qu. 1, a. 2, *Mélanges thomistes,* Kain, 1923, pp. 123-141). * *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle* (*Études d'histoire littéraire et doctrinale au XIIIe siècle,* 2e série, Paris-Ottawa, 1932; pp. 163-191). * *Notes de travail* : I. *La surnaturalisation des vertus;* II. *L'amour dans la foi* (*Bulletin thomiste.* Notes et Communications, t. I, 1931-1933, pp. 93*-99*.

Sur les points touchés, ces articles sont d'une importance capitale pour l'intelligence de la théologie thomiste de la foi.

J. De Wolf, *La justification de la Foi chez saint Thomas d'Aquin et le P. Rousselot* (Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1946; 122 pages. Voir IIe partie, chap. 4-6, pp. 39-89 : *La justification de la foi chez saint Thomas*).

Bon exposé. A propos du célèbre texte de IIa IIae, qu. 1, a. 5, 1um, on évitera d'identifier avec l'auteur (p. 70), *instinctus Dei invitantis* et *lumen fidei.*

J. De Guibert, *Les doublets de saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1926, c. 4).

P. Joyce, *La foi qui discerne d'après saint Thomas d'Aquin* (Recherches de science religieuse, 5 (1914), pp. 40-57).

Disciples du P. Rousselot, les PP. de Guibert et Joyce proposent des textes de saint Thomas une exégèse sujette à caution. Le P. De Wolf a, en effet, bien montré que les théories du P. Rousselot ne peuvent pas se réclamer de saint Thomas.

★ H. Liéjard, *La crédibilité de la révélation d'après saint Thomas* (Recherches de science religieuse, 5 (1914), pp. 40-57).

II^a II^ae, QU. 1-16. LE PLAN DU TRAITÉ DE LA FOI DE SAINT THOMA

Le traité de la foi de la *Somme*, le plus achevé que saint Thomas nous ait laissé sur le sujet, se divise en quatre parties :

1. De la foi en elle-même (*de ipsa fide*) : qu. 1-7.

2. Les dons du Saint-Esprit (dons d'intelligence et de science) qui la perfectionnent : qu. 8-9.

3. Les vices opposés à la foi : infidélité (qu. 10); hérésie (qu. 11); apostasie (qu. 12); blasphème (qu. 13-14); aveuglement de l'esprit et hébétude du sens (qu. 15).

4. Les préceptes relatifs à la foi : qu. 16.

Directement consacrées à la structure de la foi, seules les sept premières questions retiendront notre attention. L'ordre selon lequel elles s'enchaînent est commandé par la démarche régressive qui s'impose à l'analyse. Les *puissances* ou facultés de l'esprit, ainsi que les *habitus* qui les qualifient, sont, en effet, connus par inférence et distingués à partir de leurs *actes* qui, à leur tour, sont déterminés par les *objets* qui les spécifient. Seront donc abordés successivement :

1. L'objet de la foi (qu. 1).

2. Son acte intérieur, le croire, *credere* (qu. 2), et son acte extérieur, la confession de foi, *confessio fidei* (qu. 3).

3. L'*habitus* ou vertu de foi (qu. 4-7). On atteint ici le principe de l'acte de foi : la puissance dûment qualifiée par un *habitus*, qui le pose. On sait que les *habitus* sont des dispositions ou qualités inhérentes à une puissance (rationnelle, affective ou sensible) et ayant pour fonction de lui rendre son exercice (acte second) aisé et quasi infaillible. A noter que les *habitus* sont les uns bons, les vertus, les autres mauvais, les vices. Dans le cas présent, la puissance en cause est l'intelligence, l'*habitus* ou acte premier, le *lumen fidei*, l'acte second, le croire.

1. L'objet de la foi (qu. 1)

a) *Dieu objet de la foi* (art. 1).

L'objet de la foi c'est Dieu lui-même, Vérité première révélante et révélée. La parole de Dieu, son témoignage, son autorité, constituent l'objet formel, le motif dernier de l'adhésion du fidèle. Ce qui lui est révélé par cette parole, ce qu'il a à croire (*fides quae creditur*, la foi objectivement prise), c'est le mystère intime de Dieu et son propos de grâce. Dieu est donc doublement objet de la foi, d'abord en tant qu'il motive et informe son assentiment (objet formel ou *quo*), ensuite en tant que les vérités concernant l'être, les intentions, l'agir divins, sont le terme objectif de cette adhésion (objet matériel ou *quod*). En un mot, le fidèle en croit Dieu parlant de Dieu (*credere Deo, credere Deum*).

Les neuf articles suivants envisagent l'adaptation à l'homme du donné révélé, le monnayage concret de l'objet matériel de la foi.

b) ***L'adaptation de la révélation à l'intelligence humaine comme telle*** (art. 2-6).

Bien que Dieu, la *res* atteinte par l'acte de foi, soit simple, la révélation, parce qu'elle parle à l'homme son propre langage, s'exprimera sous forme d'énoncés complexes (art. 2). Garanties par Dieu, ces propositions sont infailliblement vraies (art. 3). L'objet de la foi se dérobe dans sa transcendance à toute évidence sensible ou intellectuelle (art. 4); il ne peut pas davantage être démontré et su (art. 5). Les vérités révélées majeures sont proposées aux fidèles par mode d'articles de foi (art. 6).

c) ***L'adaptation historique et sociale du donné révélé aux croyants en tant que membres de l'Église*** (art. 7-10).

Après avoir considéré l'objet de la foi tel qu'il doit être façonné pour être appréhendé par l'intelligence humaine, saint Thomas examine les conditionnements historiques, sociétaires et institutionnels de sa transmission au sein d'un peuple de Dieu pérégrinant.

Le nombre des articles de foi a augmenté avec le progrès de la révélation, mais cet accroissement n'est qu'une explicitation de ce qui était déjà antérieurement cru (art. 7). Bien que saint Thomas n'y insiste pas, cette remarque s'applique à fortiori, la révélation étant désormais close, au développement du dogme.

Ayant pour but de notifier aux fidèles les vérités qu'ils ont à croire, les articles de foi du *credo* embrassent exhaustivement, sans qu'il y ait lieu d'allonger leur liste, l'ensemble du donné révélé (art. 8); et c'est très légitimement que les symboles qui résument ce donné de façon concise et maniable, servent, de préférence à l'Écriture, à l'enseignement du peuple chrétien (art. 9).

Le Souverain Pontife a autorité pour promulguer, lorsque la défense de la foi le rend nécessaire, des formulations nouvelles, plus précises, du symbole (art. 10).

2. L'acte de foi (qu. 2 et 3)

a) ***L'acte intérieur de la foi : le croire*** (qu. 2).

C'est dans cette question qu'il faut chercher la conception thomiste de la psychologie et du statut noétique de la foi. Elle se divise en deux parties : la structure du croire (art. 1-2); ses propriétés (art. 3-8).

A. *La structure de l'acte de foi* (art. 1 et 2). Qu'est-ce que croire ? (art. 1 : *quid sit credere*). Une formule augustinienne introduite dans le texte des *Sentences* de Pierre Lombard à la faveur d'une glose marginale : *credere est cum assensione cogitare* (*De Praesdestinatione sanctorum*, P.L., 44, col. 963)[1], sert à saint Thomas de cadre pour sa psychologie de l'acte de foi. Il reprend la description des divers états de l'esprit en marche vers le savoir : doute, opinion, science, foi, amorcée par Hugues de Saint-Victor, mais en mettant en œuvre, héritée d'Aristote, une conception de la science, et dès lors de l'intelligence autrement rigoureuse que lui, ce qui donne un plein relief au paradoxe de la croyance chrétienne (cf. l'article du P. Chenu : *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle*. Genèse de la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^ae, qu. 2, art. 1).

Les dimensions de l'acte de foi (art. 2 : *quot modis dicatur*). Une autre formule augustinienne : « *Credere Deo, Deum, in Deum*[2] », se présente ici, qui permet de distinguer les multiples relations que l'acte de foi soutient avec son objet. Le *credere Deum* désigne l'objet matériel de la foi, ce qui est cru : le mystère de Dieu et son plan de salut; le *credere Deo* vise son objet formel, sa raison de croire, le motif de son assentiment, qui n'est autre que le témoignage divin, la vérité première révélante; enfin, le *credere in Deum* souligne que, dans la foi, l'adhésion intellectuelle, l'assensus, dépend d'une motion affective, d'un amour de la Vérité Première considérée par la volonté comme bien et fin béatifiante de l'homme.

1. Dans cette formule, *cogitare* dit la délibération et le mouvement de l'esprit en quête de la vérité. Dès que l'intelligence est parvenue, soit intuitivement, soit par voie démonstrative, à la vision de la vérité, recherche et cogitation font place à l'assentiment (*assensus*). Le paradoxe du croire est d'unir l'inquiétude de l'esprit propre à la cogitation, inquiétude qui ne sera jamais complètement levée, puisqu'il est exclu que l'objet de la foi puisse s'offrir ici-bas à l'intelligence dans la clarté de l'évidence, avec la fermeté et la fixité de l'assentiment caractéristique de la science.

2. Cette formule, ainsi qu'il arrive souvent au Moyen Age, n'est pas une citation littérale de saint Augustin. Le texte qui s'en rapproche le plus semble être celui du *Sermo de Symbolo I*, alias 180 *de tempore* (P. L., 40, col. 1190-1191) : « Non dicit, credo Deum, vel credo Deo, quamvis et haec saluti necessaria sunt. Aliud enim est credere illi, aliud credere illum, aliud credere in illum. » Cf. Th. Camelot, *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle*, in *Les Sciences philosophiques et théologiques*, 1 (1941-1942), pp. 149-155; C. Mohrmann, *Credere in Deum. Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, t. I, 1951, pp. 277-285; J. M. Parent, *La signification du credere in Deum chez saint Thomas d'Aquin*, in *Études et Recherches*, 9 (1955), pp. 149-154.

B. *Les propriétés de l'acte de foi* (art. 3-10). L'une de ces propriétés est extrinsèque, son caractère obligatoire; l'autre intrinsèque, sa valeur méritoire.

L'obligation de croire (art. 3-8) se pose d'abord dans le contexte général des rapports de la raison et de la foi (art. 3-4). Bien que la raison soit sa lumière naturelle, et que les vérités de foi puissent lui apparaître, à cause de leur transcendance, comme contraires à celles de la raison, l'homme est cependant obligé de les croire pour être sauvé. L'argument invoqué par saint Thomas est cette idée qui lui est chère, que la foi est l'apprentissage de la vision (art. 3). Parmi les vérités révélées, il en est d'ailleurs certaines qui sont de soi accessibles à la raison (art. 4).

Saint Thomas s'attache ensuite à définir concrètement, compte tenu des possibilités de chacun (art. 5-6), et de la diversité des temps (art. 7-8), le degré d'explicitation et d'extension de la foi requis pour satisfaire au précepte. Ces articles intéressent la question dite du salut des non-évangélisés. A l'encontre de la plupart des théologiens modernes, saint Thomas estime qu'après la venue du Christ, tous les hommes doivent croire explicitement, de nécessité de salut, au mystère de la Trinité.

Le caractère méritoire de la foi (art. 9-10). Cette propriété du croire, étroitement liée au problème de la nature vertueuse de la foi, était, on s'en souvient, une source de perplexité pour les prédécesseurs de saint Thomas. Ayant situé plus exactement qu'eux l'incidence de la motion volontaire sur l'adhésion intellectuelle, saint Thomas n'a aucun mal à résoudre la difficulté. Sont vertueux les actes qui procèdent du libre arbitre mû par la grâce divine. Or, tel est le cas du croire, acte de l'intelligence assentant librement sous l'influx de la grâce, aux vérités révélées par Dieu. L'acte de foi peut ainsi être méritoire (art. 9). Ce mérite n'est en rien menacé par les raisons de croire (saint Thomas pense surtout aux raisons de convenance théologiques), ce qui serait le cas si elles devaient se substituer au motif formel de la foi. Mais leur véritable rôle est, au contraire, de faire davantage aimer les choses auxquelles on croit, et partant de rendre la volonté plus prompte, et le libre arbitre plus docile, aux impulsions de la grâce (art. 10).

b) ***L'acte extérieur de la foi : la « confessio fidei »*** (qu. 3).

Inutile de détailler cette question qui ne concerne pas immédiatement la structure de la foi.

3. La vertu de foi (qu. 4-7)

Ces questions sont une synthèse, admirable de précision et de fermeté, des problèmes dont les maîtres n'avaient pas cessé depuis un siècle de rechercher les solutions sans parvenir à un accord définitif. Principe du croire, l'*habitus* de foi est envisagé successivement en lui-même (qu. 4), dans les sujets susceptibles de le recevoir (qu. 5), dans sa cause, Dieu (qu. 6), dans ses effets, la crainte et la purification du cœur (qu. 7).

a) *La vertu de foi* (qu. 4).

Si tout *habitus* est enrichissement qualitatif d'une puissance donnée, l'*habitus* de foi sera le principe vital et stable d'une activité de connaissance surnaturelle, remarquable par l'acuité et la clairvoyance qu'elle procure à l'esprit, par la certitude dans laquelle elle le fixe, en même temps que pénétrée de confiance, d'amour, de don personnel. L'*habitus* de foi signifie ainsi une capacité et un état d'esprit. Une capacité, c'est-à-dire une habilitation de l'intelligence humaine, surélevée et divinisée, à entrer en communion intelligible avec Dieu. Le croyant qui accueille le témoignage de la révélation participe à la science et à la sagesse de Dieu; sa Parole devient en lui lumière et vie.

Là où la théologie scolastique parle d'*habitus,* les Pères parlaient des « yeux de la foi », image très suggestive, puisque désormais c'est, en effet, avec le regard même de Dieu que le fidèle voit et comprend toutes choses. Dans l'antiquité chrétienne également, le baptême, sacrement par excellence de la foi, était nommé sans plus, phôtismos, l' « illumination », appellation parfaitement cohérente avec la notion de *lumen fidei.*

Pour prendre une autre comparaison, l'infusion de cette lumière, de cet *habitus*, est analogue dans l'ordre de la connaissance surnaturelle à ce que serait, dans celui de la connaissance profane, l'infusion soudaine du génie et du savoir d'un Hegel ou d'un Einstein, dans l'intelligence larvaire d'un analphabète. L'*habitus* est, en outre, un état d'esprit, ou plutôt un certain régime de la vie de l'esprit, une aptitude habituelle, toujours disponible, à participer à la vision qu'a Dieu de lui-même et du monde. A l'instar du mathématicien ou du savant qui peut à tout moment exercer la compétence qu'il a acquise, le croyant possède par grâce, sans être d'ailleurs dispensé pour autant de tout un travail de réflexion humaine concomittant, une qualification intellectuelle (acte premier, ici *habitus fidei*), qui peut à chaque instant s'actualiser (acte second : *credere*). En termes techniques,

l'habitus fidei est le principe subjectif (ou principe *quo*) de l'adhésion chrétienne. La *fides qua creditur* (la foi par laquelle on croit) des théologiens du XII[e] siècle réunit donc, sous une même accolade, l'acte de foi, le *credere*, et son principe interne, l'*habitus* ou *lumen fidei*.

1. *Définition de la foi* (art. 1). L'acte de foi a été décrit (qu. 2, art. 1) dans le cadre de la formule augustinienne : « *Cum assensione cogitare* », comme un assentiment dans lequel, à la différence le la science, il y a spécification du connaître par une motion volontaire, et dans lequel, en conséquence, à la différence de l'opinion et du doute, il y a détermination de l'intelligence à un parti unique. Ce double aspect, intellectuel et volontaire, va se retrouver dans la définition de l'*habitus*, que saint Thomas rattache de façon plus ferme que les théologiens antérieurs à la définition de la foi de l'épître aux Hébreux (chap. XI, 1). Le premier membre de cette définition, *fides est substantia sperandarum rerum* (la foi possède la substance des choses que l'on espère), met en relief le rapport de la foi au bien par l'entremise de la volonté; le second, *argumentum non apparentium* (la preuve des réalités qu'on ne voit pas), son rapport au vrai, objet de l'intelligence. A la suite des anciens maîtres cependant, saint Thomas remarque que la définition scripturaire dit davantage les effets de la foi que ce qu'elle est en elle-même. Il propose donc de la définir : « *Habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus* » (la foi est une qualification de l'esprit qui inaugure en nous la vie éternelle, et fait adhérer l'intelligence à ce qui ne lui apparaît pas à découvert). Splendeur de la foi qui, en dépit de son humilité est, dès maintenant, pour l'homme viateur, avant-goût de la félicité éternelle et apprentissage de la vision.

2. *Habitus et vertu de foi* (art. 2-6). On se souvient que d'Hugues de Saint-Victor à Albert le Grand, la plupart des maîtres situaient l'*habitus fidei* dans la volonté ou dans le libre arbitre. Saint Thomas rompt délibérément avec cette tradition et lui assigne pour sujet d'inhérence l'intellect (art. 2). La foi est une qualification et un acte de l'intelligence, mais, parce que la volonté commande et spécifie son assentiment, l'adhésion du croyant, pour être adéquate à son objet, devra procéder d'un amour parfait du bien surnaturel, c'est-à-dire de la charité. C'est en ce sens que la charité est la forme de la foi : « *Inquantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur* » (art. 3).

La rédaction de l'article suivant, les multiples opinions qui y sont recensées et critiquées, montre que l'on a affaire à une question

âprement disputée par les théologiens contemporains. S'il faut distinguer la foi informe de la foi formée, cette distinction entraîne-t-elle une pluralité numérique correspondante des *habitus* ? Y a-t-il succession, exclusion, ou coexistence de ces deux *habitus* ? La réponse de saint Thomas est très simple : foi informe et foi formée sont un seul et même *habitus* qui subsiste tantôt à l'état imparfait, tantôt à l'état achevé. En effet, la distiction en cause ne découle pas du formel de la foi, de sa constitution intellectuelle, mais du dynamisme volontaire qui la soutient, lequel, malgré son importance décisive, ne saurait diversifier l'*habitus* (art. 4).

Don de Dieu, *habitus* surnaturel infus, la foi informe n'est pas vertu. Saint Thomas s'était déjà demandé si croire pouvait être méritoire (cf. qu. 2, art. 9), et il avait alors conclu : *actus fidei* POTEST *esse meritorius*. C'était laisser entendre que tout acte de foi n'était pas *ipso facto* méritoire. On comprend maintenant pourquoi, puisqu'il n'y a pas de mérite sans vertu, ni de vertu surnaturellement méritoire sans la charité. Or ceci ne se vérifie que de la foi formée. Si un certain amour des biens promis par Dieu (*quidam appetitus boni repromissi*) suffit à la position d'un acte de foi authentiquement surnaturel, il est indispensable que cet amour s'épanouisse en charité pour que la foi acquiert dignité de vertu et valeur méritoire (art. 5).

L'article 6 (*Utrum fides sit una*) reprend lui aussi des problèmes déjà précédemment abordés (cf. qu. 1, art. 1 et 7). L'unité de la foi a fort préoccupé les théologiens médiévaux. L'historicité de la révélation, son explication progressive au cours des siècles, la complexité de ses énoncés, l'extrême variété de leur contenu, ne compromettaient-elles pas cette unité, et par voie de conséquence celle de l'Église ? Le peuple de Dieu peut-il être un, constituer cette *Ecclesia* qui commence avec le juste Abel (*Ecclesia ab Abel*), si la foi qui est le lien de son unité a changé ? La succession des temps a, certes, eu de profondes répercussions sur l'économie de la foi, mais elle n'a pas porté atteinte à sa substance, ni, partant, à son unité et à son identité foncières. Toujours elle a eu le même motif formel, Dieu Vérité première se révélant; et s'il y a numériquement autant d'*habitus* de foi que d'intelligences croyantes, c'est en toutes, quant à la structure et au type, le même *habitus*; enfin, c'est au même *credo*, les articles en fussent-ils plus ou moins développés, que les croyants de tous les temps ont adhéré. Quant aux choses crues, bien que les unes soient éternelles, les autres terrestres et temporelles, les unes passées, les autres présentes ou futures, elles ne relèvent de la foi que dans la mesure où elles sont ordonnées à Dieu et à la béatitude (cf. qu. 1, art. 1 corps et ad 1^{um}).

3. *La foi et les autres vertus* (art. 7-8). Avant de faire et d'agir, il faut voir et savoir. Qu'il y ait une béatitude, que l'horizon d'un avenir éternel soit ouvert à l'homme, c'est par la foi que nous le savons. Il y a donc une priorité absolue de la foi sur les autres vertus. Informée par la charité, elle est le fondement de la vie spirituelle du chrétien (art. 7).

A la priorité logique et chronologique de la foi sur l'espérance et la charité s'ajoute sa supériorité épistémologique sur les vertus intellectuelles elles-mêmes. Paradoxe déconcertant et apparemment insensé, la foi l'emporte en certitude sur la science. En avançant cette affirmation, saint Thomas ne parle pas à la légère. Parce que les choses de la foi surclassent les possibilités naturelles de l'intelligence et que leur dévoilement est partiel, il sait que le croyant n'éprouve pas psychologiquement la même sécurité que le savant. La disjonction de la certitude et de l'évidence dans la foi, impose à l'esprit une violence qui le laisse inquiet et insatisfait : *ex hac parte est minus certa.* Mais la situation se retourne si l'on considère que la certitude de foi a la vérité divine pour mesure et pour cause. Le croyant est à l'école de Dieu, il croit ce que son maître voit, et par ce-biais, la foi, elle aussi, se résout dans l'évidence (art. 8).

b) ***A qui convient le titre de « croyant » ?*** (qu. 5).

Il peut sembler insolite et oiseux de s'interroger sur la foi de l'ange et sur celle de l'homme avant la chute (art. 1). Mais ici encore, c'est l'unité de l'économie du salut qui est en jeu. Face à la notification de la destinée surnaturelle que Dieu leur propose, les êtres créés, quelle que soit leur excellence, sont radicalement dans la même condition : tous soumis à l'épreuve de la foi.

En dehors d'un verset de l'épître de saint Jacques : *Daemones credunt et contremiscunt* (II, 19 : « Toi, tu crois qu'il y a un seul Dieu ? Tu fais bien. Les démons le croient aussi, et ils tremblent »), nous sommes assurément peu renseignés sur la foi des démons. Les théologiens médiévaux ne dédaignaient cependant pas d'en discuter. Ils y voyaient un de ces cas limites qui sont à la théologie ce que sont à la science certaines expériences cruciales. C'étaient pour eux l'occasion de faire la part qui revient dans la foi aux motifs de crédibilité, à la volonté et à la grâce. La foi des démons, ces esprits si perspicaces dans le discernement des signes de transcendance de la révélation, est une foi purement naturelle et acquise. Les miracles, non l'autorité de Dieu, sont les seuls motifs de ce tenir-pour-vrai tout extérieur. Pour en croire Dieu (*credere Deo*), pour que l'intelligence s'unisse à lui dans la lumière de la foi, un amour de cette

foi, du témoin qui la communique et des vérités révélées est nécessaire, qui leur fait complètement défaut. On voit l'intérêt de cette discussion : elle permet de préciser les limites de la crédibilité, puisque là où elle parvient, par hypothèse, à sa rigueur scientifique et démonstrative maxima, elle ne suffit pas à engendrer une foi dont elle laisse par conséquent, intactes, la liberté et la surnaturalité.

Quant à l'hérétique (art. 3), l'examen de son cas permet de ressaisir une autre composante de la foi théologale : la médiation de l'Église. La Vérité première, l'attestation de Dieu, est le motif incréé et immédiat de la foi. Cependant, c'est l'enseignement de l'Église, son *credo*, ses dogmes, qui circonscrivent le donné positivement révélé, les *credibilia*, ce qu'il faut croire, non à cause de son autorité, mais à cause de celle de Dieu, au nom de qui elle parle. Or, l'hérétique prétend déterminer lui-même le contenu de sa croyance. Il fait un tri, et par ce choix qui le coupe de la foi de l'Église, c'est l'objectivité de la révélation et du témoignage divins que, de fait, il refuse. Sa foi retombe au rang d'une simple opinion humaine.

Progrès de la révélation, puis développement du dogme, la foi de l'Église s'accroît objectivement de siècle en siècle, selon un processus qui n'affecte d'ailleurs en rien son unité substantielle. Il y a de même, chez le croyant individuel une vie, un mouvement de la foi portant non plus sur son extension objective, mais sur son intensité et son intériorité subjectives. Informe ou formée, agissante ou morte, plus ou moins illuminée par les dons du Saint-Esprit, la foi comporte des degrés. Elle peut croître ou s'étioler, être plus grande et plus ferme chez l'un que chez l'autre (art. 4).

c) ***La surnaturalité de la foi,*** qu. 6 (***De causa fidei***).

On pourrait s'étonner de voir saint Thomas ne consacrer que deux articles à ce sujet crucial, s'il n'avait fait autre chose que d'en parler depuis le début de son traité. Dans la foi tout vient de Dieu, le message à croire (les *credibilia*), et l'assentiment du croyant. Surnaturalité externe d'une révélation qui transcende la raison humaine, d'une prédication qui annonce, selon le mot de Jérémie cité par saint Paul (1 Co 2, 9), *ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment.* Surnaturalité intérieure d'un assentiment que n'expliquent ni la vue des miracles, ni la contagion de la persuasion d'autrui, car parmi les spectateurs et les auditeurs d'un même miracle et d'un même prédicateur, les uns croient et non les autres. L'acte de foi est surnaturel parce qu'il est libre, et d'une liberté qu'aucune preuve ne peut contraindre, ni aucune causalité

psychologique épuiser. Aux pélagiens qui voulaient attribuer au libre arbitre l'*initium fidei*, la disposition de l'homme à croire au révélé, et même le premier acte de foi, saint Thomas rappelle, à la suite de saint Augustin et du deuxième concile d'Orange, que la liberté doit être préparée, élevée et mue par la grâce de Dieu. Si la vérité de l'Évangile dépasse l'intelligence, il en va de même des biens qu'il promet. Aussi la volonté ne saurait-elle être séduite et attirée par eux sans que la grâce ne les lui rende désirables par une sorte de révélation affective intime. A l'origine du croire, il y a un amour surnaturel des choses divines. « Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jo 6, 44). Le Père attire les hommes au Fils, commente saint Thomas (in Joa 6, lectio V), par l'instinct d'une opération divine qui, de l'intérieur, meut leurs cœurs à croire. L'*interior instinctus Dei invitantis*, l'illumination et l'inspiration secrètes de l'Esprit-Saint, telle est la cause efficiente véritable de l'acte de foi.

Bien que saint Thomas n'entre pas ici dans ces détails, ajoutons que ce n'est pas seulement la phase terminale de la genèse de la foi, jugement de credentité, perception de l'obligation de croire, et effection de son premier acte, qui est surnaturelle, c'est tout son processus, depuis le surgissement de l'intention de la foi en passant par l'enquête de crédibilité qui, de part en part, se déroule sous la mouvance de la grâce. Par la suite, chez le croyant, la surnaturalité de l'assentiment procède de l'actuation de l'*habitus fidei*.

Foi informe et foi formée sont un seul et même *habitus*, la charité n'intervenant que pour constituer la foi dans son être vertueux (cf. qu. 4, art. 3-5). Ce qui vient d'être dit de la surnaturalité de la foi s'applique donc à la foi informe. La priorité logique de la foi sur l'espérance et la charité conduirait même à penser que c'est d'abord sur ce mode qu'elle est infusée par Dieu, puisqu'elle est disposition ultime à la justification. Il serait cependant faux de doubler cette priorité logique d'une antécédente chronologique. La justification est instantanée. Le don de la grâce sanctifiante, et donc de la charité, est normalement contemporain du premier acte de foi et de l'infusion de l'*habitus fidei*. La foi qui précède et fonde la charité en lui faisant connaître l'objet de son amour, est aussitôt, au même instant, informée par elle. Engagée dans une naissance qui a l'immédiateté des réalités spirituelles, la foi informe n'a pas, sauf empêchement (adhésion croyante sans conversion du cœur), de subsistance temporelle autonome. Elle n'existe de façon séparée, et violente, que chez le chrétien pécheur.

d) ***Les effets de la foi*** (qu. 7).

Art. 1 : La Crainte; art. 2 : La Purification du cœur.

Tel est, très succinctement et très matériellement résumé, le contenu des sept premières questions du traité de la foi de saint Thomas. Nous en approfondirons et en développerons la doctrine dans la suite de ce guide de travail en exposant de façon systématique la structure et les dimensions de la foi. Nous n'avions pas d'autre propos présentement que d'en faciliter une première lecture.

III. LA SCOLASTIQUE POSTÉRIEURE A SAINT THOMAS

Il ne saurait être question de retracer, même à grands traits, les avatars de la théologie scolastique de la foi au cours des derniers siècles[3]. Les résultats positifs de cette enquête seraient d'ailleurs sans proportion avec le labeur et l'érudition qu'elle exigerait.

Une double tendance caractérise la scolastique postérieure à saint Thomas : une subtilité de plus en plus grande, un retour à la théorie de la foi naturelle. L'avènement du rationalisme moderne a amené, en effet, les théologiens à accentuer le rôle des motifs de crédibilité et leur valeur probative (cf. l'article du P. de Broglie cité à la note précédente). Plus ou moins rigoureuse selon les auteurs, la démonstration du fait de la révélation qui s'appuie sur ces motifs, fonde une foi naturelle, acquise, scientifique. Quant à son être intellectuel, la foi se réduit au tenir-pour-vrai qui suit nécessairement le jugement de crédibilité. La grâce n'intervient que pour susciter dans la volonté un amour surnaturel et méritoire de ce que l'intelligence croit déjà par ses seules forces. Dans cette perspective la surnaturalité de la foi consiste uniquement à promouvoir sa qualité de vertu salutaire. On ne la considère plus avant tout comme une divinisation et une illumination de l'intelligence. Rien ne la distingue plus des autres cas de croyance humaine ou de connaissance par témoignage. Il est au pouvoir de tout homme de s'assurer de la vérité de l'Evangile et d'y croire.

On consultera sur cette *théorie de la double foi :*

P. Rousselot, *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle,* in *Recherches de science religieuse* (4, 1913, pp. 1-36).

3. Eléments de cette histoire des doctrines dans : S. Harent, article *Foi* in *Dictionnaire de Théologie catholique;* A. Gardeil, art., *Crédibilité, ibid.;* F. Schlagenhaufen, *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik,* in *Zeitschrift für katholische Theologie,* 56 (1932), pp. 313-374; 530-595; L. G. Mori, *Il Motivo della Fede de Gaetano a Suarez,* Rome, 1953; G. de Broglie, *La vraie notion thomiste des « praeambula fidei »,* in *Gregorianum,* 34 (1953), pp. 341-389.

A citer parmi les principaux représentants de cette position :

Duns Scot (1264-1308) qui écrit : « Même si je n'avais aucune foi infuse, je n'en croirais pas moins fermement, à cause de l'autorité de l'Église, aux faits historiques contenus dans les livres canoniques, tout de même que je crois de foi acquise aux histoires écrites et narrées par les hommes célèbres. Je crois donc de foi acquise en l'Évangile, parce que l'Église tient ses auteurs pour véridiques, ce qu'entendant, je suis incliné (*acquiro mihi habitum : habitus* naturel évidemment) à croire en leurs dits... » (in *III Sent.*, d. 23, n. 4. Édit. Vivès, t. XV, p. 7. Cité par le P. Rousselot, *art. laud.*, p. 13). — Valentia (1545-1603) énonce dans son *De Fide* (t. III de ses *Commentarii theologici*), la thèse selon laquelle « tous sont mus à croire par quelque foi acquise » (*omnes moveri ad credendum aliqua fide acquisita, De Fide,* disp. 1, qu. 1, p. 1). — Jean de Lugo (1583-1660) applique à la foi (cf. son de *Virtute Fidei divinae,* Lione, 1616) le principe moliniste qui nie que les actes surnaturels se distinguent des actes naturels en fonction de leurs objets. Il en résulte que pour lui, à l'encontre de saint Thomas, les problèmes noétiques soulevés par l'acte de foi ne sont pas à résoudre en fonction de l'illumination de la grâce, mais en en faisant totalement abstraction. L'assentiment de foi est motivé en dernier ressort par le jugement de crédibilité. Cependant, et à cet égard il voit juste, ce jugement n'est pas la conclusion d'une démonstration scientifique du fait de la révélation, sa certitude est une certitude prudentielle. — Franzelin (1816-1886). Son *Tractatus de divina Traditione et Scriptura,* contient en appendice, sous le titre : « Du rapport de la raison humaine à la foi divine », un traité de la foi qui reprend l'essentiel des analyses de de Lugo (cf. *Tractatus,* Rome, 3e édit., 1882, pp. 584-735).

Sur l'état de la théologie scolastique de la foi au XIXe siècle · R. Aubert, *Le Problème de l'Acte de foi,* Louvain, 1950, pp. 226-241.

Du XIIe au XIXe siècle, dans une théologie qui subit tour à tour l'influence du nominalisme et du molinisme, l'école thomiste sera pratiquement la seule à garder le vrai sens de la surnaturalité de la foi en tant qu'illumination de l'intelligence, ainsi qu'une juste conception des rapports entre son motif formel et les motifs de crédibilité. Les plus maniables de ces traités sont ceux de : Jean de Saint-Thomas (1589-1644), *In IIam IIae, De Fide,* édit. A. Mathieu et H. Gagné, Québec, 1948, 358 pp. — Salmanticences (théologiens carmes qui ont enseigné à Salamanque entre 1600 et 1725), *Cursus theologicus Summam divi Thomae complectens* (composé de 1631 à 1701), tractatus XVII, *De Fide,* au t. XI, pp. 1-439, de l'édition Palmé, Paris, 1879. — C. R. Billuart (1685-1757), *Cursus theologicus juxta mentem divi Thomae,* Lecoffre, Paris, 1895. Le *De Fide* est au t. V, pp. 1-68.

Mais il faut reconnaître que les enseignements de ces maîtres étaient plus ou moins oubliés à la suite de la décadence générale dans laquelle était tombée la théologie à l'époque des lumières et au début du

(e *siècle. Un renouveau était nécessaire qui, en évitant le fidéisme lestant et romantique, restaurerait, dans l'esprit de saint Thomas, ıthentique surnaturalité de la foi, son intellectualité et sa liberté. ntionnons parmi les artisans de ce renouveau :*

Scheeben (1835-1868) : *La Dogmatique* (trad. française de P. Bélet, Paris, 1877, t. I, chap. VI, *La foi catholique*, pp. 417-452).

. ***Billot*** (1846-1931) : *De Virtutibus infusis*, 1re édit., 1901. Étude : Aubert, *op. laud.* : Foi scientifique et foi de simple autorité : ot, pp. 241-255. La foi scientifique, c'est la foi raisonneuse et dis- sive, celle qui conclut à la vérité d'une chose à partir de la vérité nent vérifiée du témoignage qui la certifie. Elle correspond au ement de crédibilité. Le cardinal Billot a bien vu qu'il ne suffisait d'un apport affectif d'origine surnaturelle pour transformer cette scientifique en foi théologale. C'est en tant que relation originale l'esprit, et non pas seulement de la volonté ou de la liberté, au ıoignage de Dieu, que celle-ci doit être caractérisée. Or, une telle ıtude existe déjà au plan humain, c'est la foi d'autorité ou d'hom- ge, la foi de l'enfant ou du disciple. Dans la vraie foi, le croyant ıet son esprit entre les mains du témoin auquel il s'abandonne. ıutorité d'autrui en elle-même est son unique raison de croire, indé- damment des motifs qu'il peut avoir par ailleurs de se fier à cette orité. Il y a beaucoup à retenir de ces analyses. L. Billot juxta- e malheureusement ces deux fois, plus qu'il ne les articule l'une 'autre. Tout se passe pour lui comme si la foi d'hommage devait re abstraction de la connaissance préalable du fait de la révélation uise par la foi scientifique, alors qu'elle devrait au contraire s'en vir comme d'un tremplin. C'est parce que l'Évangile apparaît, après quête, comme positivement révélé, qu'il devient possible, et même essaire, de s'en remettre totalement à Dieu pour en affirmer et en ıétrer dans sa lumière la transcendante vérité. — J. Bainvel a vul- risé les idées de L. Billot dans son livre : *La Foi et l'acte de Foi*, ris, 1898.

l. ***Gardeil*** (1931) : *La Crédibilité et l'Apologétique*, Paris, 1907, édit. entièrement refondue, 1912. Étude : R. Aubert, *op. laud.*, 393-435. Le P. Gardeil a eu le double mérite d'insérer l'enquête crédibilité au sein du processus psychologique intégral de l'acte de , et d'analyser ce processus lui-même en lui appliquant les diffé- tes étapes qui président au déploiement de tout acte humain. Cette ısidération dynamique et non plus statique de l'acte de foi a aussitôt ır conséquence la mise en valeur de l'intention de la foi (orienta- ı de toute vie humaine droite vers le Dieu de la révélation), et du

rôle décisif qui lui revient dans la genèse de cet acte, aussi bien vis-vis de sa phase initiale et de ses prodromes (« inquiétude religieuse préjugé favorable à l'égard du christianisme, etc.), que du jugeme de crédentité (*credendum est*, obligation de croire) qui le précè immédiatement.

Mais le P. Gardeil n'est pas allé jusqu'au bout de son intuitio Sa redécouverte des sources psychologiques et surnaturelles de l'ac de foi, ainsi que de l'élan spirituel qui en anime les étapes succe sives, ne l'a pas empêché de concevoir l'enquête de crédibilité comn strictement naturelle et rationnelle, sorte de parenthèse entièreme soustraite aux influences affectives provenant du sujet, et aux stim lations de la grâce. Ici encore la foi théologale n'est pas articulée façon satisfaisante à ses antécédents rationnels.

P. Rousselot (1878-1915). Même si on ne se rallie pas à ses thèse on doit rendre au P. Rousselot cet hommage, que nul plus que l n'a contribué, à l'intérieur de la scolastique, au renouveau conte porain de la théologie de la foi. Études : R. Aubert, *op. laud.*, pp. 45 511. — J. de Wolf, *La justification de la foi chez saint Thom d'Aquin et chez le P. Rousselot,* Paris, 1946, 123 pp. — C'est égal ment par les problèmes de la crédibilité que le P. Rousselot abor l'acte de foi. Indices du surnaturel, les miracles ne peuvent être ide tifiés que par une intelligence capable de discerner dans le signe chose signifiée. A la limite, seuls les « yeux de la foi » ont assez pénétration pour réaliser cette lecture avec certitude, si bien qu'il y simultanéité et causalité réciproque entre la perception de la tran cendance des signes et la position de la foi.

Le P. Rousselot a justement rappelé que la saisie des signes et construction des preuves qui doivent aboutir au jugement de créd bilité n'est pas affaire de raison géométrique, mais qu'elle relè d'une démarche de type inductif requérant la mise en œuvre d pouvoirs de synthèse de l'intelligence. Il semble cependant qu'il so resté prisonnier, dans le moment même où il la combattait, de théorie de la double foi et de son erreur majeure : le bloquage, sinc la confusion, de la certitude de la foi et de celle du jugement de créd bilité. Ne s'est-il pas contenté d'attribuer aux « yeux de la foi ce que cette théorie attribuait aux arguments de la raison ? Si changement de coordonnées permet d'éviter l'écueil d'une rationa sation abusive et de sauvegarder l'intellectualité et la surnaturali de la foi, il est par contre incapable de cerner l'originalité de sa cert tude propre, certitude qui dépasse l'ordre des signes, fussent-ils sais dans une lumière surnaturelle.

Attentif au fait que l'intelligence ne saurait être compétente dans

naine de la révélation si elle n'est pas divinement surélevée, le Rousselot s'est laissé entraîné trop loin sur cette voie en concluant : la visualisation des signes de la révélation ne pouvait appartenir, me seule faculté percevante, qu'au *lumen fidei*. Certes, les signes t mieux perçus par le croyant que par le candidat à la foi, mais ui-ci n'est pas dénué de toutes ressources, car dès avant l'infusion *lumen fidei*, des grâces actuelles illuminent son intelligence pour roître la perspicacité de son regard. Si séduisantes qu'elles soient, vues du P. Rousselot compromettent l'indéclinable rationalité de préparation à la foi.

IV. PASCAL

De même que Kierkegaard se dressera au XIX^e^ siècle contre le tème de Hegel auquel il opposera le rapport absolu de l'homme à bsolu, Pascal se dresse « au seuil de la grande aventure carté- ne contre ceux qui approfondissent trop les sciences, et s'in- ètent à peine du tout de l'homme, de sa vie et de sa mort » Mounier, *Introduction aux existentialismes,* Denoël, Paris, 1947, 9). De l'existentialisme moderne, chrétien ou non, « il a tracé s les chemins, frappé tous les thèmes » (*ibid.*). D'où sa permanente ualité. La fréquentation de Pascal demeure certainement la meil- re introduction à une méditation en profondeur, théologiquement ucturée mais non scolaire, et spirituellement exigeante, du mystère des problèmes de la foi.

De l'immense littérature des études pascaliennes, livres et articles nombreux et si divers qu'on risque de s'y perdre, trois ouvrages entiels nous semblent se dégager, auxquels nous nous permettons renvoyer, sans plus, les lecteurs : J. Russier, *La Foi selon Pascal.* I : « Dieu sensible au cœur »; t. II : « Tradition et originalité dans théorie pascalienne de la foi », Paris, 1949, 449 pp. (Bibliogra- e). — R. Lacombe, *L'Apologétique de Pascal.* Étude critique, Paris, 8, 317 pp. — C. Journet, *Vérité de Pascal. Essai sur la valeur logétique des « Pensées ».* Editions de l'Œuvre Saint-Augustin, nt-Maurice (Suisse), 1951, 329 pp.

V. J.-H. NEWMAN (1801-1890)

Converti de l'anglicanisme au catholicisme, après avoir été la ville ouvrière du Mouvement Tractarien, et vivant dans un milieu prégné de rationalisme où les sceptiques et les incroyants étaient ion, Newman a été affronté tout au long de son existence aux blèmes les plus cruciaux de la foi. Sa conversion au catholicisme a

été une justification du contenu dogmatique objectif de la foi, de
vie et du développement des dogmes dans l'Église, de la nécess
d'un magistère pour discerner avec autorité les vrais des faux dévelo
pements. Face au scepticisme et au libéralisme, Newman a élabo
une psychologie et une « grammaire » de l'assentiment, une théolo
de la venue à la foi et une apologétique.

Dans les deux cas, qu'il s'agisse d'adhésion au christianisme ou
catholicisme, sa méthode est la même : montrer que les convictions
plus fortes et les plus motivées ont des racines subjectives, moral
et spirituelles, que l'esprit ne les acquiert pas en recourant aux p
cédés de la logique formelle, mais par des démarches spontanées, d
inférences et des inductions immédiates, en allant d'une probabil
ou d'une présomption à une autre pour, finalement, parvenir à la c
titude et à la vision de la vérité, en des matières où elles paraissaie
de prime abord, devoir se dérober.

TEXTES. *Sermons Universitaires.* Quinze sermons prêchés devant l'U
versité d'Oxford de 1826 à 1843, in *Textes newmaniens,* I, traduction
P. Renaudin, commentaire et introduction de M. Nédoncelle. Paris-Brug
Desclée De Brouwer, 1955, 428 pp. — *Sermon 6, sur l'épreuve de la*
in J. H. Newman, *Pensées sur l'Église,* Cerf, Paris, 1956, pp. 161-163.
Grammaire de l'assentiment. Traduction G. Paris, Bloud et Cie, Par
1907. — *Apologia pro vita sua.* Traduction Michelin-Delimoges, Bloud
Gay, Paris, 1939. — H. Bremond, *Newman : La pyschologie de la*
Bloud, Paris, 1906. — H. Bremond, *Newman : La vie chrétienne,* Blo
1906. — On trouvera dans ces deux derniers volumes des extraits de Ne
man traduits et commentés (n'utiliser les commentaires qu'avec précautio

ÉTUDES. M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse de J. H. Newma*
Strasbourg, 1946. — J. H. Walgrave, *Newman. Le développement*
dogme, Casterman, Paris-Tournai, 1957. — Le maître livre des étu
newmaniennes. Par le biais du développement dogmatique, c'est l'ense
ble de la pensée de Newman que cet ouvrage ressaisit. Voir en particul
la deuxième partie sur « La croissance de la foi et du dogme », pp.
155; le chapitre premier de la troisième partie sur la « Conception génér
de l'apologétique newmanienne », pp. 217-260. — R. Aubert, *Le Problè*
de l'Acte de foi, pp. 343-356. — R. Aubert, *Newman, une psycholo*
concrète de la foi et une apologétique existentielle, Bruxelles, 1952.
J. de Blic, *L'analyse de la foi chez Newman,* in *Ephemerides Theologi*
Lovanienses, 24 (1948), pp. 136-145. — J.-M. Le Gentil, *Le rôle de*
volonté dans le cheminement de la foi d'après les sermons du cardi
Newman, in *Angelicum* (1954). — P. Frieden, *Newman et Pascal,*
Newmann Studien, III, Nümberg, 1957, pp. 170-202. — B. D. Dupu
De l'ombre à la lumière. Introduction aux écrits spirituels de Newma
in *La Vie Spirituelle,* mai 1960, pp. 540-562. — B. D. Dupuy, *Bul*
tin d'histoire des doctrines : Newman, in *Revue des Sciences philosophiqu*

et théologiques, 45 (1961), pp. 125-176. Sur la foi, à propos de l'édition Renaudin-Nédoncelle des Sermons univertaires, pp. 139-142.

VI. S. KIERKEGAARD

L'œuvre de Kierkegaard se situe au-delà de la philosophie, de la théologie et de la spiritualité : c'est avant tout un témoignage, l'élucidation indéfiniment reprise des exigences de l'exister chrétien. Kierkegaard se soucie peu d'analyses théologiques systématiques, ce qu'il veut c'est réveiller les croyants de leur torpeur, les inviter à vivre le paradoxe et les tensions de la foi authentique.

TEXTES. Si l'on veut suivre l'évolution de Kierkegaard, il est important de lire ses textes en respectant leur ordre chronologique : *Crainte et tremblement* (1843); *La Répétition* (1843); *Les Miettes philosophiques; Le Post-Scriptum* (1844-1846); *La Maladie et la mort* (1849); *L'École du Christianisme* (1850); les dernières années du *Journal* (références dans l'article de C. Fabro cité *infra*). A partir de 1850, l'expérience de la foi devient chez Kierkegaard, plus apaisée et lumineuse.

ÉTUDES. R. Prenter, *L'homme synthèse du temps et de l'éternité d'après S. Kierkegaard*, in *Studia Theologica*, vol. III, fasc. 1, 1948, pp. 5-20. — R. Arnou, *La relation absolue à l'absolu chez Kierkegaard*, in *Existenzialismo*, Marietti, 1947, pp. 115-126. — L. Malevez, *Subjectivité et vérité chez Kierkegaard*, in *Mélanges Maréchal*, t. II, Louvain, 1950, pp. 408-423. — J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Aubier, Paris, 1938. Chap. IX : « La théorie de la croyance », pp. 289-319; chap. XI : « La croyance et la vie », pp. 363-387. On suppléera à l'absence de la dimension théologique chrétienne de cet ouvrage par la lecture de : R. Jolivet, *Aux sources de l'existentialisme chrétien*, Fayard, Paris, 1958. Pour la foi voir le chap. XII. — C. Fabro, *Foi et raison dans l'œuvre de Kierkegaard*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1948, pp. 169-206. (Le caractère abrupt à l'excès du paradoxe, tel qu'il est exposé dans les écrits de 1844-1846, s'atténue à la fin de la vie de Kierkegaard). — H. Bouillard, *La foi d'après Kierkegaard*, in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 48 (1947), pp. 18-30. — L. Dupré, *L'acte de foi chez Kierkegaard*, in *Revue philosophique* (Louvain), 54 (1958), pp. 418-455. — B. Romeyer, *La raison et la foi au service de la pensée : Kierkegaard devant saint Augustin*, in *Archives de Philosophie*, 1952, pp. 7-41. — H. Roos, *Kierkegaard et le catholicisme*, Louvain, 1955. — Sur la figure de Job (*La Répétition*, 1843), et son importance dans l'élaboration de la pensée kierkegaardienne : J. Wahl, *S. Kierkegaard et le livre de Job*, in *L'homme. Métaphysique et conscience de soi*. La Baconnière, 1948, pp. 147-166.

Sur la figure d'Abraham : *Crainte et tremblement*, Aubier, Paris, 1935. Introduction de J. Wahl. — P. Mesnard, *Kierkegaard et l'utilisation existentielle de la figure d'Abraham*, in *Cahiers Sioniens*, juin 1951, pp. 121-140.

(A suivre.) N. Dumas, O.P.

POLITIQUE ET FRATERNITÉ

*A propos d'un livre récent**

Engagé, lors de sa conversion, dans une vie toujours plus « cachée en Dieu avec Jésus-Christ », Foucauld en est venu à une activité politique multiple et intense pour finalement mourir dans un poste militaire, victime des ressentiments indigènes contre la France, aussi bien que témoin de la foi. Il offre un des plus beaux cas de l'obligation, qui s'impose à certains chrétiens, d'un engagement *politique*.

A vrai dire, tout chrétien, étant solidaire de sa « cité charnelle », sa maturité spirituelle comporte normalement une certaine conscience des réalités politiques et le courage d'assumer les responsabilités que cette conscience lui fait apparaître. Le plus souvent, il ne peut être question pour lui que d'un éveil de l'esprit, d'une ouverture perplexe et infiniment modeste aux grands intérêts humains en cause dans la vie de la cité, d'une disponibilité à leurs requêtes éventuelles. Les compétences personnelles et les événements peuvent exiger beaucoup plus. Le P. de Foucauld se trouva pris dans la grande aventure de la colonisation du Sahara par la France. A suivre les analyses de Michel Carrouges, on voit son amour surnaturel et toute la vie spirituelle qui en était animée exiger de « s'incarner » dans une activité politique. Au début de ce siècle, dans le Sahara, il ne pouvait être le « frère universel » sans se conduire — selon l'expression de Laperrine — en « instrument parfait de pacification et de moralisation ». Concrètement, c'était contribuer à moraliser la colonisation, à user de tout son pouvoir pour qu'elle fût en vérité œuvre de paix. Il fallait obtenir la suppression de l'esclavage dans la région de Béni-Abbès, appeler

* Michel CARROUGES, *Foucauld devant l'Afrique du Nord*. Essai critique. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 256 pp., 1 carte, 9,90 NF.

u secours contre les rézzous enus du Maroc, qui dévastaient s régions paisibles, éclairer et econder les efforts de progrès conomique, de civilisation, d'aitié. Tout cela, c'était de la olitique, et une politique qui ujourd'hui donne nécessairement impression du paternalisme et u colonialisme.

On voit donc les tenants d'un pirituel qui se veut « pur » ermer les yeux sur cette activité, ui leur paraît étrangère à ce spituel, alors que sans elle la chaté du P. de Foucauld eût manué à ses obligations, — tandis u'à l'opposé, les tenants attardés 'un colonialisme devenu inhuain invoquent le P. de Foauld comme un garant. L'on tant publié ces dernières années ans l'un et l'autre sens qu'une nquête et une mise au point imposaient. M. Carrouges s'en st parfaitement acquitté.

Cet ouvrage apporte donc une ontribution capitale à la conaissance du P. de Foucauld; il omplète particulièrement l'ouage précédent de l'auteur, ce *harles de Foucauld, explorateur mystique,* déjà classique, crit à un moment où la question 'avait pas encore pris l'acuité raiment intolérable où l'ont porée d'une part les passions poliques, d'autre part l'irréalisme pirituel. Cette acuité a fait adopr à M. Carrouges un plan biarti : l'étude de la « position olitique de Foucauld » pousse yalement à l'extrême l'exposé e l'engagement que l'on dirait ujourd'hui « colonialiste »; enuite vient l'analyse des « mobiles pirituels de Foucauld ». Ce plan a l'inconvénient d'engager à pas mal de redites et il a quelque chose d'artificiel, en ce qu'il accepte l'hypothèse d'une contradiction dans la vie du P. de Foucauld entre sa « politique » et sa « mystique ». Mais, par le fait même, il accentue leur accord, puisque l'objectivité rend la première partie toute spirituelle et la seconde toute politique. « Foucauld est patriote comme il respire », dit Carrouges. C'est tout naturel à un chrétien qui conçoit la patrie comme « un relai de l'universel » (l'expression est, je crois, de Maurice Blondel), qui effectivement travaille à la rendre fraternelle et a lieu d'espérer qu'elle le sera toujours davantage.

Il se dégage de cette étude une très grande leçon, qui méritera d'être longuement approfondie : c'est que Foucauld donne sans doute l'exemple de *toutes les qualités complémentaires qui doivent être celles d'un engagement politique,* pour qu'il soit vraiment *spirituel* et, à plus forte raison, *chrétien.* M. Carrouges précise excellemment ces qualités. Il faut lire son livre avec ce souci de les apercevoir et de les organiser en une spiritualité vécue de la politique. (Au fait, ce serait sûrement suggestif de les mettre en rapports avec la « politique humaniste » selon Maritain.) Tout se résume dans le propos effectif, efficace, de la promotion humaine, selon la justice et l'amour. L'admirable, chez Foucauld, c'est qu'il aille « aux extrêmes à la fois et remplisse tout l'entre-deux ». Il conçoit comme Lyautey le grand dessein d'une

politique d'acheminement des peuples vers la liberté, et vers l'égalité avec la nation provisoirement colonisatrice, et en même temps il partage la condition du colonisé, il la partage intégralement depuis les plus hautes valeurs trop méconnues jusqu'à la misère inclusivement. Il entre dans le dispositif de la colonisation, parce qu'il y voit une première étape, impossible à brûler, et il l'engage, autant qu'il dépend de lui, dans le sens de la véritable promotion, ce qui est dire de l'émancipation future. Et il est aussi exigeant de justice et d'amour, et aussi lucide, qu'il est engagé. Tragiquement lucide, il prophétise en 1912 un délai de *cinquante ans* pour une réussite magnifique « si nous civilisons au lieu d'exploiter », pour un terrible désastre national « si nous exploitons au lieu de civiliser ». (Naturellement nul n'a voulu l'entendre, ni les pouvoirs publics, ni les patriotes bien-pensants.)

Les lois du développement des rapports humains sont décidément inéluctables, et elles sont, quant à l'essentiel, identiques dans la politique et dans la vie personnelle [1]. Les prétendus « réalistes » croient que Machiavel est maître dans le premier domaine et ne tolèrent le Christ (quand ils le tolèrent) que dans le second. Il suffit d'un demi-siècle pour voir les désastres de leur sagesse. Mais ils recommenceront. Et combien de disciples du Christ croient pour de bon, et jusque dans la politique, comme le P. de Foucauld, à la *fraternité* ?

P.-R. RÉGAMEY, O. P.

1. La première de toutes est de *reconnaître* le prochain assez réellement *pour qu'il se reconnaisse reconnu*. Tout est vain et même néfaste, qui se fait sans cela. Foucauld, pourtant ami de Laperrine, écrivait en 1912 : « Je ne vois personne, ni officier, ni missionnaire, ni colon ou autre connaissant suffisamment les indigènes. »

N.D.L.R. — Nous profitons de l'occasion que nous donne cet article pour signaler que, contrairement à une fausse information reproduite par l'auteur lui-même dans notre précédent numéro, la *Mystique du Surhomme*, de Michel Carrouges, n'est pas tout à fait épuisée aux Éd. Gallimard, il en reste encore un petit nombre d'exemplaires.

LIVRES REÇUS

AMIOT (F., p.s.s.) : *365 méditations sur les Évangiles et saint Paul.* T. III. *Temps après la Pentecôte.* Coll. « Vie intérieure ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1961; 288 pp.

ATTWATER (D.) : *Bouche d'or, voix de l'Église. Saint Jean Chrysostome.* Trad. de l'anglais par J.-J. Miramont. Coll. « Sélection ». Éd. Mame, Tours, 1961; 280 pp.; 8,95 NF.

AUZOU (Abbé G.) : *De la servitude au service. Étude du livre de l'Exode.* Coll. « Connaissance de la Bible », 3. Éd. de l'Orante, Paris, 1961; 424 pp.; 14,70 NF.

BANDAS (Mgr R.-G.) : *Cinquante ans de catéchèse. Tradition et Actualité de la catéchèse. Les réalisations américaines.* Coll. « Siècle et Catholicisme ». Éd. Mame, Tours, 1961; 284 pp.; 8,95 NF.

BARRAU (Abbé P.) : *Prêtres et monde ouvrier.* Coll. « Église et monde ouvrier ». Éd. Ouvrières, Paris, 1961; 272 pp.; 6,90 NF.

BAUM (G., o.s.a.) : *L'Unité chrétienne d'après la doctrine des papes, de Léon XIII à Pie XII.* Traduit de l'anglais par A. Renard, o.s.b. Coll. « Unam Sanctam », 35. Éd. du Cerf, Paris, 1961; 250 pp.

BIELER (A.) : *L'humanisme social de Calvin.* Préface de W.-A. Visser't Hooft. Coll. « Croire, penser, espérer ». Labor et Fides, Genève, 1961; 112 pp.

Bienheureux THÉOPHANE VÉNARD : *Textes choisis* et présentés par le P. Jean GUENNOU. Coll. « Les Écrits des Saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1961; 192 pp.; 6,15 NF.

BION (W.-R.) : *Experiences in Groups and other papers.* Tavistock Publications, London, 1961; 200 pp.

BOER (H.-A. DE) : *Chemins d'Est et d'Ouest.* Espérance et conflits de ce temps. Labor et Fides, Genève, 1961; 288 pp.

BONHOEFFER (D.) : *Tentations.* Trad. par E. MARION. Coll. « Les cahiers du renouveau », 21. Labor et Fides, Genève, 1961; 62 pp.

BONZI DA GENOVA (Umile, P.) : *Teologia mistica di S. Caterina da Genova.* T. I. *De S. Caterina Fieschi Adorno.* Éd. Marietti, Turin, 1961; 638 pp.

BROSSARD (Y.) : *Le sport.* Coll. « Vues chrétiennes sur ... ». Éd. Flammarion, Paris, 1961; 222 pp.; 7,00 NF.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME CIV

JANVIER-JUIN 1961

APOSTOLUS : La vocation du contraire 632
R. BEAUPÈRE : La Bible, source de l'imaginaire chrétien 496
A.-M. BESNARD : De la révolte à la conversion 614
P.-A. BLOND : Une proposition de la foi à des esprits scientifiques..... 289
MAURICE BLONDEL : L'épreuve de la cécité 210
J. BONDUELLE : Foi et révision de vie, II 322
— Foi et révision de vie, III 424
F. BOURDEAU : « La douceur de vivre » et la foi 636

M. Carrouges : Les mondes imaginaires et la foi 469
M.-D. Chenu : Histoire sainte et vie spirituelle 506
Th.-G. Chifflot : Note conjointe sur la Bible et l'imagination..... 484
Textes de Paul Claudel 482
M.-A. Couturier : Une foi vivante 585
L.-M. Dewailly : Une communauté naissante, Thessalonique 359
N. Dunas : Comment étudier la foi, I 409
— Comment étudier la foi, II 536
— Comment étudier la foi, III 670
B.-D. Dupuy : Le mystère de l'Église. Bibliographie 70
A. Duval : Lacordaire dominicain 142
A. Feuillet : Le Cantique des Cantiques et le mystère pascal 394
Gaudence de Brescia : Catéchèse pascale 353
Cl.-J. Geffré : Philosopher dans la foi 220
L.-B. Guérard des Lauriers : Originalité de la foi chrétienne 642
Sœur J. d'A. : La Création 294
A. Joly : La découverte de l'Église par une anglicane 16
Lacordaire : L'Église de Jésus-Christ 121
J. Leclercq : Les sources liturgiques de la dévotion au Sacré-Cœur.... 377
L. Lochet : Au cœur de l'Église 65
— Le centenaire du Prado 198
— Dimensions évangéliques du monde moderne 237
Lucien-M. de Saint-Joseph : Actualité de saint Jean de la Croix 442
— La Rédemption de l'imaginaire 523
Un moine orthodoxe et un moine bénédictin : La recherche de l'unité. 32
M.-J. Nicolas : Croire en l'Église 5
*** : Petite biographie du P. Lacordaire 132
P.-R. Régamey : La pénitence du P. Lacordaire 179
— Conditions d'une foi vraie 599
— Politique et fraternité 701
J.-A. Robilliard : Introduction à la vie spirituelle 560
H.-D. Roqueplo : Mystique de progrès ou mystique de salut 271
Ph. Rouillard : La liturgie, de nouvelles rubriques 86
— Les images de la liturgie et notre foi 514
O. Rousseau : Dom Lambert Beauduin, initiateur monastique 45
J. Thomas : La foi ne rend pas sage 257

LES LIVRES

N. Afanassief, etc. : La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe.... 567
F. Amiot : 365 méditations sur les Évangiles et saint Paul, t. I et II.. 456
D'Angelica : Au-delà du fleuve 571
Antifonario visigotico mozarabe de la catedral de Leon 345
R. Aubert, etc. : Qu'attendons-nous du Concile ? 563
M.-M. Auboy : Marie-Anne Hervé-Bazin 572
J. Augereau : Jeanne Absolu 334
M. Balzarini, etc. : Le Missioni nel pensiero degli ultimi Pontefici.... 564
R. Baron : Regards catholiques sur l'Inde 111
H. Bars : Maritain en notre temps 225
J. Bergmann : Läuterung hier oder im jenseits 100
M. Bernard : Les 15 mystères du Rosaire 98
P. Berthelon : Le message du P. Chevrier 576
Bilan du monde, t. II 569

H. Bissonnier : Au catéchisme 97
P. Blanchard : Le vénérable Libermann 458
L. Bogliolo : Ascesi Sacerdotale 99
L. Bopp : Liturgie und Kerygma, t. I 344
E. Borne : Dieu n'est pas mort 335
L. Bouyer : Humains ou chrétiens ? 336
— Introduction à la vie spirituelle 560
— Paroles, Église et sacrements 457
— La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères 334
P. Breton : Vital Grandin 110
M. Brion : Ces palais où Dieu habite 111
M. Buber : La vie en dialogue 337
P. Burgelin : Unité et mission de l'Église 566
J. Cadet : Le laïcat et le droit de l'Église 564
H. Caffarel : Lettres sur la prière 96
P.-Th. Camelot : Spiritualité du baptême 448
J. Cantinat : Les Épîtres de saint Paul expliquées 105
M. Carrouges : Foucauld devant l'Afrique du Nord 701
F. Cayré : Les trois personnes 453
Célébrations pour les sépultures 341
Célibat et sacerdoce 450
K.-C. Chacko : Father Kuriackos Elias Chavara 577
L. Chaigne : Faim et soif de la justice 572
P. Charles : L'Église, sacrement du monde 563
F. Charmot : L'union au Christ dans l'action 102
S. Chauleur : Histoire des Coptes d'Égypte 569
J. Chelini : La ville et l'Église 570
M.-D. Chenu, etc. : L'enfant et son avenir professionnel 97
J. Chevallier : Saint Jean de la Croix 455
Th.-G. Chifflot : Approches d'une théologie de l'histoire 506
J. Chiflet : Le laïc au service de la mission 566
A.-M. Claret : Escritos autobiográficos y espirituales 577
M. Colinon : Pionniers en soutane 110
J. Comblin : Théologie de la paix. Principes 100
Comment réaliser un recensement d'assistance à la messe ? 570
S. Corbin : La déposition liturgique du Christ au Vendredi saint 343
C. Costantini : Réforme des missions au XX^e siècle 459
Courants religieux et humanisme 572
Mgr Cristiani : Charles de Foucauld 109
— Sainte Monique 109
Daniel-Rops : Monsieur Vincent 109
V.-H. Debidour : Brève histoire de la sculpture chrétienne 111
P. Debongnie : Sainte Catherine de Gênes 454
J. Delanglade : Le problème de Dieu 335
J. Delcourt : Famille et civilisation urbaine 572
M. Denis : Le mystère de l'amour divin 96
Dictionnaire encyclopédique de la Bible 336
— de la spiritualité ascétique et mystique 96
J.-Ch. Didier : Le chrétien devant la maladie et la mort 342
G. Ducoin : Pour une économie du bien commun 571
G. Duhamelet : Élisabeth Leseur 572
J. Dupont : Les sources du Livre des Actes 339
W. Durig : Pietas Liturgica 336
F.-X. Durrwell : Dans le Christ Rédempteur 95

Écrits du P. Pierre Chanel 107
R. Faureau, etc. : Communautés naturelles et évangélisation 570
M. de Fenoyl : Le Sanctoral copte 344
C. Flory : Le catholicisme social devant la crise de civilisation 570
E. Gilson : Le philosophe et la théologie 220
P. Glorieux : Le laïc dans l'Église 564
G. Gorrée : Les plus belles histoires du monde 572
— Le P. Peyriguère 110
S. Grun : Psalmengebet im Lichte des Neuen Testamentes 340
R. Guardini : Psaumes et fêtes 456
L. Guissard : Catholicisme et progrès social 571
G. Guitton : Le bienheureux Claude de la Colombière 577
— Le bienheureux Pierre Favre 109
I. Hausherr : Les leçons d'un contemplatif 452
— Nom du Christ et voies d'oraison 452
G. Hego : Francesco 572
M.-Ph. Hoppenot : Vers le royaume 95
G. Hourdin : Camus le juste 111
A.-G. Ikin : Bay Window into eternity 456
J. Isaac : La révélation progressive des personnes divines 94
J. Issele : Reine Colin 572
H. Jedin : Brève histoire des Conciles 563
Jésuites de la nouvelle France 575
D. Judant : Les deux Israël 98
M. de Kerdreux : La vie ardente du capitaine d'aviation Pierre Claude. 572
Y. Kloster : Les garçons et moi 113
D. Knowles : The English mystical Tradition 455
J. Labbens : La sociologie religieuse 570
— L'Église et les centres urbains 570
Lacordaire : Jésus-Christ 452
R. Laurentin : Lourdes, histoire authentique des apparitions 576
J. Leclercq : Du droit naturel à la sociologie 571
— Saint Pierre Damien 574
— Vie du P. Lebbe 458
M.-J. Le Guillou : Mission et unité 457
P.-M. Lekeux : Voie raccourcie de l'amour divin 108
S. de Lestapis : La limitation des naissances 112
J. Letourneulx : J'ai lié ma gerbe 572
Lettres du P. Lebbe 459
Libermann : Commentaire de saint Jean 106
Littérature et théologie pauliniennes 340
M. Llamera : La perfeccion y la renovacion de la vida religiosa 102
H. de Lubac : Exégèse médiévale 106
P. de Luz : Histoire des papes 566
G. MacLeod : John Knox aujourd'hui 566
Th. Maertens, etc. : Doctrine et pastorale de la mort 342
A. Maggiali : Psicopedagogia dei candidati al sacerdozio 99
M. Marie de Saint-Jean : Le P. Chauvin 572
V. Marmoiton : Jeanne-Onésime Guibret 572
P. Martel : La visite aux prisonniers 337
L. Mendigal : Découverte de l'Église 570
J. Meyendorff : L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui 568
G. Morel : Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix 442
La mort chrétienne 341

Mosshamer : Priester und Frau 100
rdinal Newman : Le secret de la prière 456
Neill : Men of Unity 565
of Norwich : Offenbarungen von göttlicher Liebe 99
rigène : Esprit et feu, t. I et II 231
-F. Palmer : Sacraments and forgiveness 342
roles mémorables de saint François d'Assise 108
Paulin : Saint Cyrille de Jérusalem 345
. Pelligrino : Les confessions de saint Augustin 453
Petit : Les cantiques des montées 102
. Philips : Études sur l'apostolat des laïcs 564
.-B. Plank : Katholizität und Sobornost 567
a presse et les lectures 113
e prêtre dans l'éveil des vocations sacerdotales 449
salmorum liber primus 340
. Rahner : Zur theologie des Todes 100
. Rambaud : L'abbé Saunier 572
. Rémond : Les catholiques, le communisme et les crises 571
. Roch : Mgr Eugène de Mazenod 572
. Roesle, etc. : Begegnung der Christen 568
. Rollet : Andrée Butillard 572
V.-P. Romain : Saint Norbert 109
aint Augustin : Homélies sur les psaumes 453
aint Augustin, maître de vie spirituelle 453
aint Irénée : De la plénitude de Dieu 453
aint Martin 109
aint Thomas d'Aquin : L'Eucharistie 94
a Sainte Bible du chanoine Crampon 339
). Schaffner : Christliche Demut 454
. Schlier : Mächte und Gewalten im Neuen Testament 101
— Wort Gottes 101
V. de Sens : Sainte Rita de Cascia 109
. Spicq : Agapè dans le Nouveau Testament, t. II et III 102
H. Suavet : Spiritualité de l'engagement 448
.-F. Sutcliffe : The Monks of Qumran 341
. Templier, etc. : Essor technique et vie chrétienne 572
. P. Thomas : Mariale 97
.-F. Thomas : Saint Augustin s'est-il trompé ? 454
.-J. Thonnard : Traité de vie spirituelle à l'école de saint Augustin.... 453
Mgr Trochu : Le chanoine Louis Larose 110
. Trudel : Mgr Hiral 110
. Unger-Deiling : Josafat 110
. Urs Von Balthasar : Parole et mystère chez Origène 231
. J. P. Van Dijk, etc. : The origins of the modern roman liturgy..... 343
. Vann, etc. : Changer les pierres en pain 101
. Vicaire : Storia di San Domenico 108
. Villain : L'Église et le capitalisme 571
. Villain : La prière de Jésus pour l'unité chrétienne 566
. Voillaume : Lettres aux fraternités 65
. Von Speyr : Die Beichte 98
. Weyergans : Mystiques parmi nous 95
. Willibrord : Le message spirituel de saint François d'Assise 108
. Winandy : Le Cantique des Cantiques 394

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Poststrasse 14 *Offenburg-Baden*

Argentine :

La Casa del Libro
844, Paraguay *Buenos Aires*

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles 4

Brésil :

Livraria duas Cidades
Caixa Postal, 433 *São Paulo*

Canada :

Periodica
5090, avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.
Service de Documentation pastorale 4869, rue Garnier
Montréal 34 P. Q.
Les Presses Universitaires Laval
28, rue Sainte-Famille *Québec 4*

Egypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne-Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*
Foyer du Livre
B. P. 1189 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9, *Madrid*
Estai, Balmes 84, *Barcelone*

Grande-Bretagne :

Duckett, 140, Strand
London W. C. 2

Hollande :

Coebergh, Ged Oude Gracht, 7
Haarlem
Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2. 4. *Amsterdam C*
Bestelcentrale der V. Sk. B.
Faber Str. 7 *Nijmegen*

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via San Pio X, 8 *Rome*
Desclée et C°
Piazza Grazioli N. 4 *Rome*
Lifra
22-23, piazza S. Luigi dei Francesi
Rome

Liban :

Librairie Orientale. B. P. 1986
Beyrouth

Mexique :

Frumentum, Apartado 31. 515
Guadalupe, Mexico
Biblia Arte Liturgia, Berlin 17
Mexico 6 D. F.

Portugal :

Livraria Sampedro
Praça dos Restauradores 65 1°
Lisboa
Editorial Alpha et Omega
R. Eugenio dos Santos, 76, 2.
Lisboa

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U.S.A. :

The American News C°
131, Varick Street *New York*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 C. Wabash avenue
Chicago 5 Illinois

Le gérant, R. P. Plé,
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7°.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne).
D. L., 2e trimestre 1961. — Impr., n° 2.443.

OJD
DIFFUSION · PUBLICITÉ